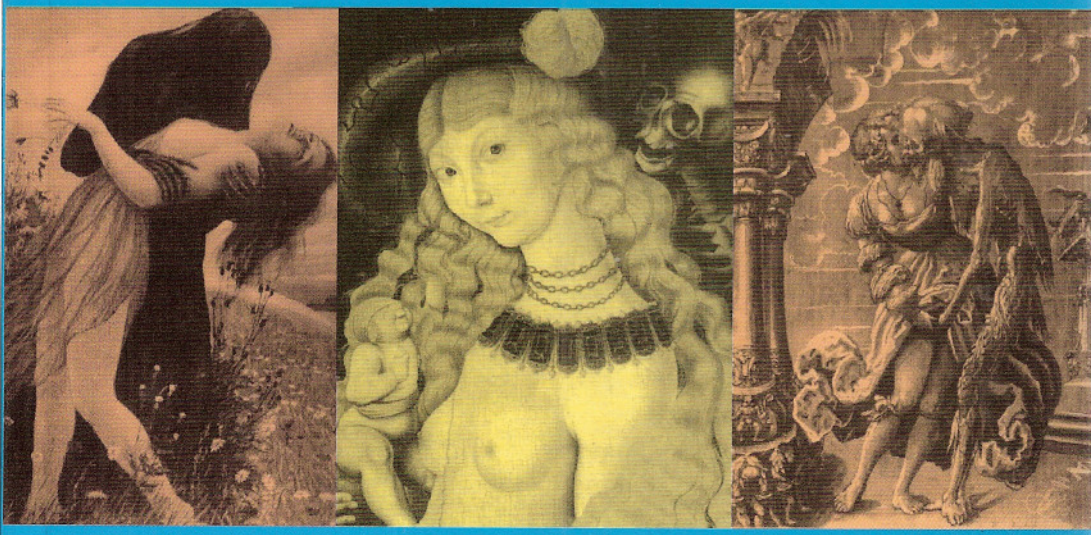
COLECȚIA DE ANTROPOLOGIE

Colecția de antropologie 3

Matei Georgescu

Ipostaze ale morții într-un timp al dorinței



PAIDEIA

Matei Georgescu, licențiat în psihologie, master în psihopatologie fundamentală și psihanaliză al Universității Paris 7 (D. E. A.); master în antropologie al Universității din București.
Studii doctorale în psihopatologie fundamentală și psihanaliză la Universitatea Paris 7 și în filosofie la Universitatea din București.
Semnează eseuri și studii în revista *Psihanaliza*, *Buletinul Societății Române de Psihanaliză*, *Anuarul Societății Române de Științe Antropologice*, colecția *Caiete de Antropologie*.
Este asistent universitar, compozitorul primului compact-disc de muzico-terapie realizat într-un departament românesc de psihologie, *Așezarea dintre ape* (producător Univ. Titu Maiorescu 2001) și autorul primei lucrări universitare asistate de un program de calculator introductiv în metoda proiectivă, *Laborator de psihologie proiectivă* (Ed. Titu Maiorescu, 2001).
Practică psihoterapia de orientare psihanalitică.

Matei Georgescu analizează tema morții din perspectivă întreită: psihologică, antropologică și morală. Nu este deloc facil să tratezi o asemenea temă care are în spate o bibliografie impresionantă. Oricum, fenomenul morții, prin natura lui, perplexează conștiința omenească. Matei Georgescu are calitățile de ordin intelectual pentru a diseca acest fenomen din cele trei perspective anunțate la început. Cei care sunt specializați în științele vieții și, prin el, ale morții, vor găsi în cele două sute de pagini nu numai interogații, ci și interpretări semnificative.

Vasile Morar

Matei Georgescu

IPOSTAZE ALE MORŢII
ÎNTR-UN TIMP AL DORINŢEI

Colecţia de antropologie

Coordonatorul colecţiei: Vintilă Mihăilescu
Coperta: Paul Popescu
Tehnoredactor: Dana Diaconescu

Legendă foto coperta 1:
Hans Baldung Grien – *Femeia tânără şi Moartea*;
Adolf Hering – *Fata tânără şi Moartea*;
Nicolas Manuel Deutsch – *Moartea şi femeia tânără*

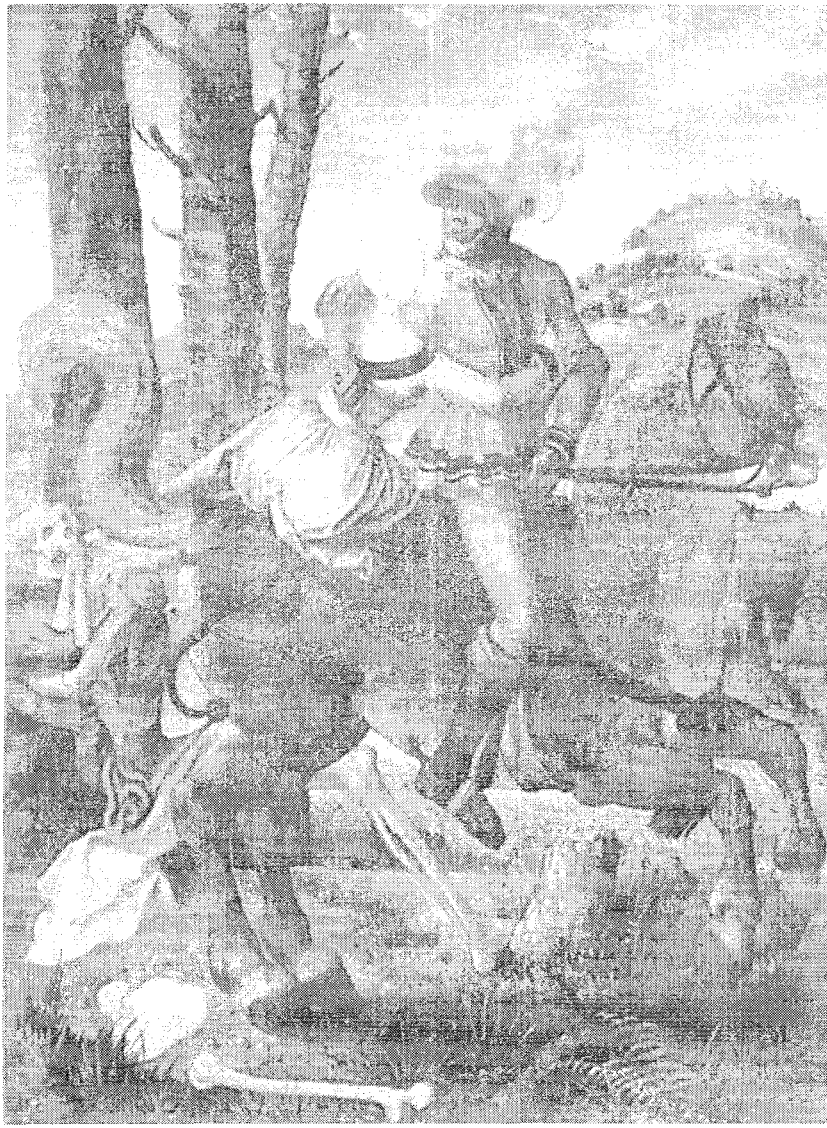
@ Editura Paideia, 2003
701341 Bucureşti, România
Str. Tudor Arghezi, nr. 15, sector 2
tel: (00401) 2115804; 2120347
fax: (00401) 2120348
e-mail: paideia@fx.ro

ISBN 973-596-160-1

MATEI GEORGESCU

Ipostaze ale morţii
într-un timp al dorinţei
Încercare de antropologie psihanalitică

PAIDEIA



Hans Baldung Grien, *Cavalerul, Femeia şi Moartea*
(sec. XVI, Muzeul Louvre)

Nouă, celor care murim fără a şti ...

Prefaţă

Întreaga antropologie, încă de pe vremea când nu ştia că se va chema aşa, ar putea fi pusă sub semnul faimoasei chestionări a lui Montaigne: *Comment peut-on être Persan?* Într-adevăr, antropologia este o permanentă (re)descoperire şi (re)gândire a diferenţei, a *Celuilalt* – iniţial exotic, apoi tot mai apropiat – ca diferit de *Noi* şi totuşi *Om*, totuşi asemănător cu noi. Toate acestea s-au realizat însă – şi, într-un fel, au putut să se realizeze – doar la umbra unei mari tăceri, a unei chestionări gemene, dar reprimate: ***Comment peut-on être mort ?*** Moartea ca fiind *„quinta essentia* oricărei alterităţi", după cum se exprimă Matei Georgescu, chipul morţii ca revers absolut al oricărei identităţi a trebuit să se facă nevăzut pentru ca diferenţele vieţii să capete mai multă vizibilitate, să poată fi analizate, măsurate şi ordonate.

Pe de o parte, această reprimare a Morţii – de fapt, mai larg, a pulsiunilor – se înscrie în ceea ce Norbert Elias numea în 1939 „procesul civilizării". Ca „transformare specifică a relaţiilor dintre oameni", acest proces face ca, pe parcursul său, „conştiinţa (să) devină mai puţin permeabilă faţă de pornirile instinctuale, iar pornirile instinctuale mai puţin permeabile faţă de conştiinţă." (Elias, 2002, vol. II: 261). Procesul civilizării este astfel obiectul unei „psihologii istorice" sau, altfel spus, este o istorie socială a psihicului uman în ansamblul său, în măsura în care acesta nu va fi structurat la fel în diferitele epoci definitorii ale traiectoriei sale prin timp – şi aici Elias vizează direct şi topografia psihanalitică, pe care o consideră anistorică şi astfel, din acest punct de vedere, eronată.

Mai punctual, elaborarea lentă a „normelor de civilitate", a acestui „savoir-vivre" iniţial francez, a „raţionalizat" tot mai profund viaţa noastră cotidiană. „*Civilizaţiei* franceze îi trebuiesc zece secole pentru a se elabora şi a formula un cod de «savoir-vivre» a cărei primă schiţă urcă până în Evul mediu şi se numeşte «curtoazie». Erasmus o exprimă *sui generis* într-un mic manual de *civilitate*. Destinat unui succes imediat, acesta va deveni sursa de inspiraţie a «tratatelor de bune manier» care vor înflori în Occident

sub forma lor cea mai deplină în epoca victoriană. Privind însă mai de aproape lucrurile, această emergenţă implacabilă a unui sistem de reguli nu se face fără pierderi. În curând, acel «mal être» indefinibil, acel «disconfort în cultură» (Freud) se va insinua încetul cu încetul, fără ca să ne fi dat seama cu adevărat. [...] Este lunga istoria a organizării unei **«refulări»**. [...] După Erasmus, alianţa dintre creştinism şi Descartes va accentua ruptura dintre corp şi suflet. Fiinţa «civilizată» devine o fiinţă «des-încarnată». Locul pe care îl rezervă societatea occidentală simţurilor, şi în special mirosului, este semnificativ din acest punct de vedere încă din secolul XVII. Astfel, pierderea pe care acest «honnête homme» a suferit-o pentru ca să triumfe *Civilizaţia* nu este nimic altceva decât propriul corp." (Mesnil, 2000: 29) Un corp proiectat adesea, fantasmatic, în spaţiul acestui Celălalt care este Orientul senzual al „călătoriilor în Orient" din secolul XIX sau al acestui „eu incomplet" (Todorova, 2001) care sunt Balcanii. Un corp reinvestit *sui generis* de hedonismul epocii actuale, hotărâte să-şi „elibereze corpul" (*free your body!*).

Mai profund însă, poate, şi mai puţin dezbătut este travaliul acestei „raţiuni utilitare" (Caille, 2000) devenite treptat dominante, care transformă după chipul şi asemănarea sa Erosul în ***interes***, punându-l la originea vieţii sociale şi întemeindu-şi în această „pulsiune originară" împuţinată şi instrumentalizată întregul său eşafodaj al „alegerii raţionale".

Şi mai importantă pentru cele de faţă este însă soarta lui Thanatos. „Moartea – ne aduce aminte Matei Georgescu – începe să fie exclusă din dreptul său de fapt social, printr-o mişcare gradată de anulare a perspectivei doliului, a momentului morţii şi a propriei morţi. Doliul devine incompatibil cu societatea actuală în care exprimarea publică a durerii este percepută ca patologie. «Omul depresiv» actual suportă cu dificultate moartea şi de aceea trebuie ca funcţia publică a doliului să fie renegată. În acest fel, nu mai există nici un subiect al morţii. În societatea thanatofobă nimeni «nu mai moare» iar dacă moartea survine «accidental» este necesară discreţia, pentru că moartea este indecentă şi inconvenabilă. Aşezămintele de tip *Funerar Home* sunt modalităţi de instituţionalizare aie thanatofobiei." Într-un fel, modernitatea însăşi şi raţionalitatea sa definitorie sunt condiţionate de eliberarea de moarte prin eufemizarea acesteia.

Complementul necesar al acestei reprimări culturale a pulsiunilor îl constituie eludarea pozitivistă a lor din discursul ştiinţific. Urmându-şi

vocaţia raţionalistă, discursul ştiinţific despre Om pune între paranteze *Iubirea* şi *Moartea* din viaţa acestuia pentru a o putea stăpâni mai bine ca obiect pozitiv de studiu. Şi aceasta în aşa măsură încât uneori te întrebi ce *sens* mai are toată această cunoaştere *utilă*?

În acest context, nu este de mirare astfel că cei puţini care continuă să se ocupe de moarte constituie – dacă din această categorie îi excludem pe teologi – un fel de „sectă" stranie în lumea academică. Îi regăsim mai ales printre psihanalişti, cărora Freud le-a lăsat în moştenirea sa şi problema morţii, printre unii istorici, preocupaţi de „istoria mentalităţilor" sau „antropologia istorică" a traiectoriei morţii în timpurile culturii şi printre unii antropologi, fascinaţi însă, de regulă, doar de diversitatea cu tâlc a practicilor funerare. Matei Georgescu încearcă în cele de faţă să combine toate aceste perspective într-un demers sintetic pe care îl numeşte „thanato-antropologie psihanalitică". Urmându-l îndeaproape pe Freud în meandrele propriei sale gândiri despre moarte, autorul se distanţează însă de acesta în măsura în care „pentru Freud moartea pare a se situa în afara timpului". Or Matei Georgescu este interesat de „chipul dinamic al morţii", de destinul său de „fapt social total" prin timp şi spaţiu. În acest sens, spaţiul românesc îi oferă un material de excepţie prin caracterul luxuriant al imaginarului funerar din cultura noastră populară[1], materialul oferit de lucrarea Ioanei Andreescu şi a Mihaelei Bacou (*Mourir à l'ombre des Carpathes*) constituind în acest sens un spijin inegalabil. Apoi, pentru mine personal cel puţin, este „fascinant" modul în care Matei Georgescu a privit şi interpretat datele din cartea mea, *Fascinaţia diferenţei*. În cei peste zece ani petrecuţi la Novaci printre „ungureni" şi „pământeni", ajunsesem să am impresia că aceştia sunt diferiţi pentru că „nu mor la fel". Nici eu nu înţelegeam însă prea bine ce vroiam să spun cu acest lucru. Reluînd datele adunate în acei ani, Matei Georgescu a numit această *impresie*, reuşind astfel să-i dea un *sens*.

Dincolo de acest excurs savant prin *lumea vie* a morţii, pe care ar fi deplasat să încerc să îl rezum în aceste rânduri, o „rezervă metodologică"

---

[1] O *baba* din Bulgaria spunea cuiva, vorbind despre Sfânta Paraschiva, că „sfinţii se nasc la noi [în Bulgaria], dar se duc să moară la voi [în România]". În cu totul alt registru, călătorul francez Ulysse de Marsillac declara pe la mijlocul secolului XIX că nu cunoaşte „altă ţară în care moartea să fie tratată cu atâta grijă ca la Bucureşti" (cf. Mesnil, op. cit.).

străbate ca un fir roşu întregul text: cum este totuşi posibil să existe un astfel de discurs academic despre Moarte? Sau, altfel formulat, cine este subiectul acestui discurs, *savantul* sau *muritorul*?

Când s-a încumetat să trans-scrie strigătul (sau poate tăcerea) *muritorului* în textul *savantului*, Matei Georgescu a fost perfect conştient de faptul că acest discurs despre moarte este inevitabil (şi) „o modalitate de defensă în faţa afectelor suscitate de chipul ei". A scrie despre moarte cade sub incidenţa mecanismelor de apărare în aceeaşi măsură – chiar dacă în alt chip – ca şi a nu scrie despre moarte. La ce bun atunci acest discurs ce pare a deghiza savant confesiunea irepetabilă a unui muritor ?

În primul rând – ne spune autorul – deoarece, „cu riscul unei hazardate aserţiuni universaliste, credem că ceea ce am văzut există [...] în fiecare dintre noi". Apoi, această „cunoaştere afectivă" mai degrabă decât „cognitivă", lipsită de orice posibilitate reală de „falsificare", pare a se putea structura rezonabil, ca formă de cunoaştere, în şi prin „spaţiul analitic (care) permite o mai bună mişcare autoreferenţială a subiectului cunoscător". Este adevărat că „teoria psihanalitică re-prezintă mai facil viaţa decât moartea", este adevărat că ea a pătruns în conştiinţa publică mai ales sub forma imaginilor sexualităţii decât a celor ale morţii. Cu toate acestea, cadrul analitic rămâne privilegiat pentru aşezarea inteligibilă a nupţialităţii misterioase dintre Eros şi Thanatos, care nu este altceva decât viaţa noastră cea de toate zilele.

S-ar putea ca, asemenea mie, nespecialistul să se simtă uneori rătăcit în traiectoria analitică urmată de autor. La capătul ei, va constata însă, probabil, tot asemenea mie, că s-a îmbogăţit cu un sens. Nu întâmplător cartea ne este dedicată „nouă, celor care murim fără să ştim"!

Vintilă Mihăilescu

Referinţe bibliografice

CAILLÉ, A, *Critica raţiunii utilitare*, Dacia, Cluj, 2000.
ELIAS, N., *Procesul civilizării*, Polirom, Iaşi, 2002.
MESNIL, M., „Bucarest ou le corps retrouvé. Une lecture des *Notes de voyage* d'Ulysse de Marsillac", în *Martor*, 5, 2000, pp. 27-31.
TODOROVA, M., *Balcani şi balcanism*, Humanitas, Bucureşti, 2001.

Introducere

Ştiinţele comportamentului se vor simplifica atunci când vor începe să trateze reacţiile personale ale savantului faţă de materialul şi de opera sa ca date fundamentale ale oricărei ştiinţe asupra comportamentului.

G. Devereux

Un text care îşi propune drept obiectiv analiza problematicii morţii se supune *ab initio* unui important risc. Imaginarul meta-teoretic al oricărui aspirant la un demers care să se poată prezenta drept ştiinţific este susceptibil să conţină elemente care originează într-un spaţiu aflat dincolo de instrumentarul său cognitiv, instrumentar care se doreşte de o riguroasă obiectivitate. Studiile întreprinse asupra procesului creativ indică aportul de substanţă al palierului inconştient, al Se-ului, în restructurarea şi orientarea informaţiei, spre constituirea de soluţii şi direcţii ale cercetării.

Carlos Sopena arată că o separare între domeniul cunoaşterii şi cel al credinţelor este aproape imposibilă, pentru că există între acestea o regiune imprecisă care nu este nici ştiinţă pură şi nici credinţă pură[1]. Iar G. Devereux, în lucrarea sa *De la angoasă la metodă în ştiinţele comportamentului*, dovedeşte acelaşi lucru în câmpul ştiinţelor comportamentului. Cu atât mai mult, şi pentru a-l parafraza pe S. Freud în raport cu marile interogaţii ale ştiinţei şi ale vieţii, neutralitatea axiologică a cercetătorului reprezintă o himeră prin care acesta încearcă să se asigure, pentru propriul său confort, de adevărul şi de validitatea teoriei avansate.

Ce se întâmplă în situaţia în care obiectul cercetării este reprezentat de un spaţiu care poate distorsiona orice demers raţional prin consistenţa afectelor pe care le suscită, în cazul de faţă – imaginarul funerar, Moartea?

---

[1] C. Sopena, „Croyance en la castration et castration de la croyance", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997, p. 848.

Care este limita în care o teorie despre chipul Morţii se poate clama drept riguroasă sau în ce măsură un astfel de text nu reprezintă, în genere, o auto-teorie, fără recul în afara realităţii (auto)referenţiale a autorului său?

„A vorbi despre moarte este, într-o anumită măsură, a vorbi despre propria moarte"[2], spune André Jarry într-un articol pe temă. Valoarea de predictivitate extinsă a unui demers de acest tip pune în discuţie universalitatea dinamicii şi a conţinuturilor psihice care s-au constituit în motorul acestei teoretizări.

Dacă există o relaţie între feminin şi funerar, pe care vom încerca să o punctăm, putem presupune că aceasta reprezintă un invariant al oricărei dinamici intrapsihice. În această ordine, cercetătorul înscris acestui demers este un agent de cunoaştere a cărei psihogeneză a permis imaginarului său metapsihologic o relevare apăsată a fenomenului cercetat.

Trebuie să precizăm faptul că atât psihogeneza noastră cât şi demersul analitic personal se dispută în jurul unei problematici materne. De aceea, sub aspectul bulversantei apetenţe a Se-ului de a participa la teoretizare, vom pune acest text sub semnul modalităţii în care elaborarea teoretică poate constitui o defensă în faţa obiectului cercetării, cu atât mai mult cu cât acesta este *Moartea*.

Ph. Ariès constata, pe bună dreptate, faptul că „ideile psihanaliştilor asupra sexualităţii sau a dezvoltării copilului au fost vulgarizate şi asimilate rapid de societate, în vreme ce ideile lor asupra doliului au fost complet ignorate şi marginalizate de fluxul informativ vulgarizator difuzat prin mass-media"[3]. Continuând ideea lui Ariès, putem considera că psihanaliza este o teorie asupra sexualităţii numai în măsura în care este şi o teorie asupra Morţii. Însă sexualitatea pare a fi expulzat registrul mortifer din drepturile sale, semn al nevoii de vitalitate al oricărei teorii. În măsura în care psihanaliza este o perspectivă asupra originarului, Freud a gândit Moartea printr-un concept de excelenţă al originarului – *pulsiunea*. Pulsiunea de moarte este prototipul pulsiunii şi, pentru a continua în spirit freudian, moartea este prototipul originarului. Moartea se află înaintea vieţii iar pulsiunea de moarte înaintea principiului plăcerii. Pulsiunea de moarte

---

[2] André Jarry, „De la représentation de la mort à la pulsion de mort", în *Psychanayse à l'Université*, tome 6, nr. 22, 1981, p. 387.

[3] Ph. Ariès, *Omul în faţa morţii*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996, vol. 2, p. 394.

nu a făcut însă proba rezistenţei în imaginarul teoretic al adepţilor psihanalizei, aşa cum a făcut-o Erosul.

Care sunt motivele disoluţiei conceptuale a Morţii sub forma unei pulsiuni?

Această interogaţie se va constitui în punctul de pornire pentru precizarea resorturilor atitudinii lui *homo psihanaliticus* în faţa morţii.

Moartea pare a se constitui la interferenţa dintre pulsiunea de moarte şi Eros şi, de aceea, dacă există o „cultură" a morţii, „locus-ul psihologic" esenţial este triangularea oedipiană. Imaginarul funerar se constituie la interferenţa dintre lumea „binomială", închisă, a relaţiei dintre copil şi mama sa, şi lumea iniţial „trinomială" şi apoi „n ... nomială", deschisă, a relaţiei dintre copil, cuplul parental şi persoanele semnificative ale destinului subiectului.

Una dintre premisele textului de faţă, care permit dezbaterea „culturii" morţii, este terenul din Novaci, judeţul Gorj şi „fascinaţia diferenţei" celor două populaţii, „pământenii" şi „ungurenii", după cum este ordonată, sub multiple aspecte, de Vintilă Mihăilescu.[4] Diferenţa dintre cele două populaţii pune problema modalităţii în care se poate teoretiza relaţia dintre femeie şi moarte. Pe fondul ipotezei lui Francis Hsu privind efectele culturale ale raporturilor microsociale predominante, se conturează o relaţie între tipul de „binom familial" instituit de cultura unei populaţii (al relaţiei parentale predominante) şi imaginarul funerar. Astfel, din problematica unei „culturi" a morţii se deschide câmpul „culturilor" morţii. Devine necesar un concept care să ordoneze atât variabilitatea interculturală a constelaţiei oedipiene, cât şi unitatea intraculturală a acesteia.

Conceptul de *regim al imaginarului,* propus de Gilbert Durand, se articulează varietăţii situaţiilor oedipiene, corespondente binomului familial matern şi patern, întrucât se referă la o grupare de structuri învecinate. Conceptul de regim trimite spre o unitate generică alcătuită dintr-o multitudine de variante situaţionale. Regimul imaginarului funerar integrează atât sistemul de credinţe, cât şi cel ritual determinat; totodată regrupează dinamici oedipiene învecinate, disjunctive din punct de vedere al obiectului predominant (matern sau patern).

În acest sens, regăsim problematica structuralismului în psihanaliză. Lévi-Strauss arată, în *Antropologie structurală,* faptul că obiectul ştiinţelor

[4] V. Mihăilescu, *Fascinaţia diferenţei,* Ed. Paideia, Bucureşti, 1999.

structurale este constituit din câmpul de cunoaştere care oferă un caracter sistemic. Un argument prin care conceptul de regim al imaginarului poate îngloba într-un mod cursiv constelaţia oedipiană este furnizat de Moustafa Safouan. Chiar dacă este dificil de definit o clinică psihanalitică structuralistă (întrucât sensul acesteia este re-structurarea), autorul arată faptul că Oedip nu este în primul rând mitul care-şi desfăşoară liniile de forţă şi cu atât mai puţin drama determinată în existenţa fiecăruia, ci o structură în funcţie de care se ordonează dorinţa[5].

Textul de faţă se centrează asupra relaţiei dintre feminin şi mortifer, întrucât „regimul matern al imaginarului funerar" este spaţiul de referinţă al acestui tip de imaginar. Regimul patern al imaginarului funerar pare a fi un complement impropriu. Relaţia dintre masculin şi mortifer nu numai că nu susţine imaginarul funerar, ci reprezintă un factor restrictiv. Putem lua ca exemplu motivul creştin al victoriei asupra morţii prin jertfa Fiului lui Dumnezeu. Dogma creştină constituie o ilustrare a stadiului cultural în care se află umanitatea şi indică victoria spiritului asupra pulsiunii.

În opera freudiană sensul evoluţiei culturale este cosubstanţial represiunii pulsionale. Femeia este, pentru Freud, prin statutul biologic al acesteia, purtătoarea unui tip de pulsionalitate care nu suportă procese de transformare culturală similare bărbatului. Biserica, mulţime prototip, este structurată de ordinea masculină în care femeia este invitată numai cu unele precauţii. Ordinea paternă este incompatibilă cu mortiferul de care se îndepărtează prin spiritualitate. În acest sens, textul ştiinţific care abordează moartea se înscrie în ordinea regimului patern al imaginarului funerar. Iar textul freudian nu face excepţie.

Interogaţiile produse de terenul din Novaci sunt similare cu cele pe care Freud le expune în textul *Mare este Diana efesienilor.*

Ce se întâmplă când, în cadrul relaţiilor sociale, ordinea masculină nu a reuşit să o supună pe cea feminină?

În acest caz, populaţia pământenilor este ilustrarea unui tip de regresie. Iată motivul pentru care „o teorie psihanalitică a culturii este în primul rând şi în esenţa sa o teorie a relaţiei sociale"[6]. Însă invocarea conceptului de cultură oferă noi probleme demersului de faţă.

---

[5] M. Safouan, *Le structuralisme en psychanalyse,* Éditions du Seuil, 1968.

[6] O. Douville, „Essai sur la mélancolisation du lien social", în revista *PTAH. Modernités, résonances psychiques,* nr. 1-2, A.R.A.P.S., Paris, 1997, p. 63.

Definirea populaţiei pământenilor novăceni ca „regresată" este un enunţ universalist aflat în conflict cu perspectiva relativistă, propice abordării unui astfel de material. De aceea, avem de-a face cu o „ruptură de nivel" metodologică, prin care se creează o contradicţie de fond între modalitatea evoluţionistă în care psihanaliza înţelege relaţia socială şi un anumit moment al acestui traseu, definit printr-un context cultural specific, schiţat relativist.

Gerald Holton propune conceptul de *themata,* care se referă la structuri cognitive de maximă generalitate care organizează la un moment dat gândirea ştiinţifică[7]. Aceste structuri au marcat demersul ştiinţific prin apariţia unor cupluri antinomice, cum ar fi continuu-discontinuu, înnăscut-dobândit, universalism-relativism etc. Aceste cupluri polare îşi găsesc de regulă rezolvarea într-o perspectivă sintetică. În cazul de faţă, o astfel de sinteză a fost încercată de G. Devereux printr-o abordare universalist-temperată. În articolul *Normal et anormal* (1965) acesta încearcă recuperarea diversităţii fără a prejudicia universalitatea cadrului teoretic, respectiv nosografic.

Noţiunea de regim al imaginarului funerar se află în apropierea universalismului temperat propus de Devereux şi se poate susţine pe ordinea relaţiei dintre mediul cultural şi personalitate, pe o perspectivă a *diferenţei* multiliniare, dar se reduce la o structură universală. De aceea, dincolo de relaţia psihanalizei cu *cultura*, am considerat ca necesară incursiunea în relaţia pe care o are această disciplină cu *culturile*, o scurtă trecere în revistă a problematicii culturaliste în tranzienţa sa spre teritoriile etnopsihanalizei. Am putut însă constata că relaţia dintre psihanaliză şi „culturi" este dificil de precizat în măsura în care cadrul de referinţă este originarul, fie el psihic sau social. În acest spaţiu diferenţele culturale riscă să se piardă, iar încercarea de temperare a universalismului să se risipească.

În cele din urmă, întregul nostru text se doreşte un argument care să sprijine ideea unei *thanato-antropologii psihanalitice* în care „Moartea", sub diferitele sale aspecte, ocupă un loc esenţial în opoziţia natură-cultură, după cum este înţeleasă de psihanaliză.

Textul se circumscrie, pe fond, domeniului de studiu al unei etici explicative care se fundamentează pe utilizarea conjugată a cunoştinţelor despre

---

[7] Cf. J.-M. Lévy-Leblond, „La science en son miroir", în *Aux frontières de la science*, M. Cazenave, coord., Hachette, Paris, 1998, p. 25.

societate şi despre psihic[8], deoarece atinge problematica Supraeului. Marilia Aisenstein subliniază relaţia dintre etică şi psihanaliză: „etica este încontinuu prezentă în opera freudiană, dar nu poate fi definită ca emanând din descoperirea psihanalitică"[9].

Psihanaliza poate susţine o etică explicativă întrucât permite înţelegerea dinamicii prin care se constituie *morala heteronomă a Supraeului* (ca morală a datoriei operaţională prin dominaţia autorităţii) şi *morala autonomă a Eului* (ca morală reflectată). Geneza Supraeului indică modalitatea de interiorizare necritică a comandamentelor care vor da conţinut moralei heteronome: interdicţia (posesiei obiectului originar) este preluată ca atare, prin interiorizarea comandamentului părintelui interdictiv. Morala heteronomă se opune moralei autonome prin faptul că Supraeul normează *a priori* şi supune Eul la comandamente necondiţionate de situaţia *de facto*. Morala Eului, de cealaltă parte, permite judecata de valoare şi alegerea liberă, determinată de realitate, fără a mai impune supunerea necondiţionată.

---

[8] V. Dem. Zamfirescu, *Etica şi psihanaliza*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1973, p. 31.

[9] M. Aisenstein, „Entre le Surmoi culturel et une pure culture d'instinct de mort", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1632.

Homo psihanaliticus în faţa morţii

Orice psihanaliză ne vorbeşte despre moartea insinuată în viaţă.
J.-B. Pontalis

SPRE CHIPUL ABISAL AL MORŢII

Prima vocaţie a psihanalizei este aceea de „a ne permite să trăim şi nu de a ne ajuta să murim", constată Michel de M'Uzan[1].

Psihanaliza ne permite să trăim şi pentru că întemeietorul acesteia credea numai în „viaţa din viaţă". La un an după apariţia principalului text în care teoretizează moartea, Freud spune: „Sunt [...] total incapabil să cred în «supravieţuirea personalităţii» după moarte"[2].

Cu toate acestea, următorul pasaj propus de Freud în *Consideraţii actuale despre război şi moarte* (1915) poate justifica obiectul unei thanato-antropologii psihanalitice: „lângă leşul persoanei iubite nu au luat naştere doar ştiinţa sufletului, credinţa în nemurire şi o puternică rădăcină a conştiinţei vinovăţiei umane, ci şi primele sale porunci etice. Prima şi cea mai importantă interdicţie a conştiinţei trezite este: *Să nu ucizi*. Ea a fost dobândită ca reacţie la satisfacerea urii ascunse în spatele doliului după morţii iubiţi şi a fost în final extinsă asupra străinilor neiubiţi şi asupra duşmanului"[3].

Cultura, morala, religia gravitează în jurul „leşului persoanei iubite". Însă Freud a fost permanent interesat de realitatea psihică a acestei situaţii. De aceea a încercat să aproximeze momentul originar mortifer şi consecinţele

---

[1] M. de M'Uzan, „La mort n'avoue jamais", în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LV, P.U.F., p. 37.

[2] S. Freud, *Correspondance, 1873-1939*, Gallimard, Paris, 1991, p. 364.

[3] *Idem*, „Consideraţii actuale despre război şi moarte", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 43.

psihice ale percepţiei cadavrului personei iubite – şi acesta nu putea fi decât un tată. Primul tip de contract social şi trecerea la morala sexuală „culturală", cât şi evoluţia religiei, sunt legate de acest eveniment. Păcatul originar, paricidul, a determinat transfigurarea victimei, a tatălui originar, în divinitate. Atunci s-a născut Dumnezeu-Tatăl.

După cum arată Vasile Dem. Zamfirescu, în căutarea unei definiţii a antropologiei, opoziţia natură-cultură este o premisă a dezvoltărilor propuse de antropologia culturală şi de cea filosofică[4]. În această ordine, psihanaliza se înscrie unui demers antropologic. Momentul de discontinuitate între natură şi cultură, aşa cum este punctat de Freud, se centrează însă în jurul unei problematici „mortifere": „leşul persoanei iubite" a produs conflictul afectiv şi clivajul psihic definitoriu, iar „persoana iubită" a luat chipul *Tatălui originar*, sau, pentru a folosi sintagma lui O. Douville, „din momentul în care a existat relaţie socială a existat subiect"[5]. Clivajul subiectului a însemnat existenţa obiectului pierdut care a antrenat instituirea legii.

Dacă antropologiei psihanalitice îi revine misiunea de a contura acea imagine a omului aflată dincolo de latura sa solară[6], ce poate fi mai potrivit pentru această întreprindere decât conturarea orizontului mortifer al fiinţei umane?

De aceea, o thanato-antropologie psihanalitică poate fi prin excelenţă o antropologie psihanalitică.

Pentru Norman Brown o antropologie freudiană trebuie să elaboreze o teorie a corelaţiilor dinamice dintre structura familiei, religie şi civilizaţia materială (sublimare)[7]. Ceea ce încercăm în demersul de faţă se înscrie în spaţiul consemnat de autor. Este vorba despre punerea în ecuaţie a structurii familiei cu originarul social şi evoluţia culturală, pe fondul problematicii mortifere.

Glisând în registrul thanato-antropologic, definiţia culturii îşi schimbă orientarea. L.V. Thomas înţelege cultura ca un ansamblu organizat de valori

---

[4] V. Dem. Zamfirescu, „Spre o definiţie a antropologiei", în *Nedreptatea ontică*, Ed. Trei, Bucureşti, 1995, pp. 68-69.

[5] O. Douville, „Essai sur la mélancolisation du lien social", în *PTAH, Modernités, Résonances psychiques*, A.R.A.P.S., Paris, 1997, p. 62.

[6] V. Dem. Zamfirescu, *Filosofia inconştientului*, vol. II, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 15.

[7] N.O. Brown, *Eros et Thanatos*, Denoël, Paris, 1972, p. 162.

şi structuri aflate în lupta împotriva efectelor dizolvante ale morţii individuale şi colective[8]. Constatăm că această viziune nu este depărtată de cea freudiană, cu diferenţa apetenţei psihanalizei pentru moartea individuală.

Existenţa omului în cultură reprezintă o „formaţiune reacţională" constituită împotriva pericolului determinat de complexul Oedip. O societate umană în care relaţiile oedipiene ar fi efective reprezintă o utopie. Astfel, reacţia contra-oedipiană este una împotriva aneantizării şi a morţii colectivităţii umane: „activitatea spiritului uman, cea care a creat marile instituţii ale religiei, ale dreptului, ale eticii, vizează în fond posibilitatea ca individul să îşi stăpânească complexul Oedip şi să îşi transfere libidoul din relaţiile infantile în relaţiiile sociale dorite şi definitive"[9]. De aceea, relaţia socială privită de Freud originează într-un moment de factură oedipiană. Relaţia socială se construieşte pe rivalitatea paternă revolută, ca efect al erotizării agresivităţii. Iubirea homosexuală sublimată pe care se instituie relaţia socială este o formaţiune reacţională a agresivităţii.

Concomitent cu debutul umanizării antropoidelor, moartea îşi începe, pentru a-l invoca pe M. Mauss, istoria sa de fapt social total care descoperă fiinţa umană în mediul său fizic, biologic şi social. Debutul procesului de hominizare este legat de reprezentarea morţii şi de cultul morţilor[10]. Dacă limbajul articulat pare a fi apărut acum 200 000 de ani, în perioada omului de Neanderthal, primele morminte sunt atestate cu 100 000 înainte, în paleoliticul mijlociu. Omul de Neanderthal, predecesorul lui *homo sapiens sapiens*, îşi înhuma morţii, fapt atestat prin prezenţa foselor, a ofrandelor şi a oaselor animale depuse lângă schelete[11]. Procesul de hominizare presupune constituirea relaţiei de rudenie, a cărei apariţie şi dezvoltare a fost concomitentă cu cea a limbajului articulat. Moartea individului devine un moment probatoriu al reproducerii raporturilor de rudenie.

---

[8] L.V. Thomas, *La mort en question, traces de mort, mort des traces*, Editions L'Hartmattan, Paris, 1992, p. 20.

[9] S. Freud, „Petit abrégé de psychanalyse", în *Résultats, idées, problèmes*, vol. 2 (1921-1938), P.U.F., Paris, 1985, p. 353.

[10] Cf. Emanuel Bonasia, „Séparation et angoisse de mort", în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LVI, Spécial Congrès, P.U.F., Paris, 1992.

[11] M. Goudelier, *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité*, Editions Arcanes, 1996, p. 41.

Antropologia morţii s-a născut din interogaţiile legate de evoluţia ritului funerar în secolul trecut. Înainte de Ariès sau Thomas, Geoffrey Gorer a fost primul autor care a încercat să înţeleagă motivele suprimării doliului în Occident. Nevoia lui Gorer nu a fost pur epistemică, ci a fost susţinută de propriile experienţe de doliu. Ancheta sociologică pe care acesta a publicat-o în 1965, sub titlul *Death, Grief and Mourning în Contemporary Britain*[12], a avut drept obiectiv confirmarea tendinţei recesive a practicii doliului, evoluţie pe care autorul a trăit-o personal prin trei evenimente funeste (1910, decesul tatălui, 1948, decesul unui prieten, 1961, decesul fratelui său).

Adoptând o perspectivă sociologică, Gorer constată că textul freudian reprezentativ subiectului, *Doliu şi melancolie* (1917), este total lipsit de o dimensiune colectivă. Freud se păstrează într-o frontieră psihologică a doliului fără a trece pe teritoriul mulţimilor, după cum a făcut-o cu alte ocazii.

Aceasta nu este unica dimensiune care lipseşte din teoretizarea pe care o face Freud ritului morţii. Dimensiunea istorică în care Ph. Ariès îşi construieşte *Omul în faţa morţii* este o altă mare absenţă din viziunea freudiană. Aici pare a exista numai o cronică a timpului originar. În 1919, perioadă în care preocuparea lui Freud pentru moarte va marca teoria psihanalitică, acesta afirmă: „Deoarece toţi gândim, în această privinţă, asemeni primitivilor, nu este de mirare că frica faţă de morţi este încă atât de puternică în noi şi se manifestă ori de câte ori are prilejul. Ea şi-a păstrat probabil vechiul sens: mortul a devenit duşmanul celor rămaşi în viaţă şi intenţionează să-i ia cu el, ca tovarăşi, în noua sa existenţă"[13].

Pentru Freud moartea pare a se situa în afara timpului, pentru că „nu există nici un domeniu în care gândirea şi simţirea noastră să se fi schimbat atât de puţin din vremurile străvechi, sau unde ceea ce este originar să se fi conservat atât de bine sub un înveliş subţire, ca atitudinea faţă de moarte"[14]. Astăzi, ca şi întotdeauna, inconştientul nostru refuză orice reprezentare a trecerii noastre într-un „dincolo" care, deşi este mereu precizat, rămâne la fel de îndoielnic.

---

[12] Publicata în franceză sub titlul *Ni pleur ni couronnes*, E.P.E.L., Paris, 1995.

[13] S. Freud, „Straniul", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 274.

[14] *Ibidem*.

În perspectivă freudiană, atitudinea faţă de morţi şi de moarte este constantă, pentru că moartea este privită ca fenomen abisal, constitutiv, originar. Dincoace de origini, într-un spaţiu în care „culturile" îşi fac simţit conţinutul, atitudinea în faţa chipului Morţii adună în istoria umanităţii o sumă de ipostaze. Pentru L.V. Thomas, numai în acest spaţiu, al chipului dinamic al Morţii, ritul funerar poate constitui breşa antropologică prin care omul accede la umanitatea sa[15]. De aceea, după cum arată Jean Allouch, Freud se află destul de departe de o thanato-antropologie: „Prin trinitatea copil-nevrotic-sălbatic, Freud nu a ţinut cont de variaţiile istorice ale doliului, nici de cele ale raportului cu moartea"[16].

Ne întrebăm dacă chipul abisal al Morţii nu are cel puţin aceeaşi putere în a explicita momentul constitutiv al umanităţii.

Dincoace de chipul abisal-pulsional al Morţii, chipul său dinamic este alcătuit din mişcări de avans şi recul, de apropiere şi de depărtare în faţa eternei interogaţii ridicată de non-existenţă. Această mişcare se desfăşoară între două extreme, pe care Ph. Ariès le numeşte *moartea îmblânzită* şi *moartea sălbatică.*

Cândva, în primul mileniu al Occidentului creştin, ne aflam în relaţie cu *moartea îmblânzită*, moartea apropiată, moartea familiară. Chipul morţii îmblânzite s-a retras din timpul nostru: „atunci când numim această moarte familiară – moartea îmblânzită, nu vrem să spunem că ea era cândva sălbatică şi a fost apoi domesticită. Dimpotrivă, dorim să arătăm că a devenit sălbatică astăzi, aşa cum nu era altădată. Odinioară, în vremurile vechi, moartea fusese îmblânzită"[17].

Acest chip originar este înlocuit, în cursul Evului Mediu superior, de *moartea sinelui,* moartea care deschide calea spre viaţa veşnică.

Apoi *moartea celuilalt,* cu modelul frumoaselor morţi romantice şi al vizitelor la cimitir.

În actualitate, ne oglindim în chipul *morţii inversate,* al morţii escamotate, însoţite de doliul de tip maladie. Freud vorbeşte despre chipul morţii inversate în 1915: „[...] moartea este naturală, ireversibilă şi inevitabilă. În

---

[15] L.V. Thomas, *Prefaţă*, în Bayard J.-P., *Le sens caché des rites mortuaires*, Ed. Dangeles, 1993, p. 15.

[16] J. Allouch, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche,* E.P.P.L, 1998, p. 43.

[17] Ph. Ariès, *Omul în faţa morţii,* Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996, vol. 1, p. 44.

realitate, am avut grijă să ne comportăm altfel. Am avut tendinţa inconfundabilă de a lăsa deoparte moartea sau de o a elimina din viaţă"[18].

Care sunt caracteristicile morţii inversate, existente în actualitate?

Moartea începe să fie exclusă din dreptul său de fapt social, printr-o mişcare gradată de anulare a perspectivei doliului, a momentul morţii şi a propriei morţi. Doliul devine incompatibil cu societatea actuală, în care exprimarea publică a durerii este percepută ca patologie. „Omul depresiv" actual suportă cu dificultate moartea şi de aceea trebuie ca funcţia publică a doliului să fie renegată. În acest fel, nu mai există nici un subiect al morţii. În societatea thanatofobă nimeni „nu mai moare" iar dacă moartea survine „accidental" este necesară discreţia, pentru că moartea este indecentă şi inconvenabilă. Aşezămintele de tip *Funerar Home* sunt modalităţi de instituţionalizare ale thanatofobiei.

Thanatofobia este proporţională cu exhibarea juisanţei. În societatea actuală, moartea este proscrisă pentru că întrerupe juisanţa prescrisă.

Putem adăuga acestor modalităţi generice de negociere cu moartea o alta, paradox al timpului actual: *moartea din viaţă*, specifică „inovaţiilor" din practicile funerare olteneşti. *Moartea din viaţă* ar putea reprezenta o specie a *morţii îmblânzite*, a unui chip al morţii deja uitat, semn că în Oltenia nu se desfăşoară o *moarte inversată*, ci o istorie a morţii inversate. Dar *moartea din viaţă* se situează mai aproape de *moartea celuilalt*: nu este o moarte a separării ci una a reunirii.

Aflat între Freud şi Ariès, Martin Lussier identifică trei etape ale evoluţiei ritului funerar, de la conduită exterioară la travaliu intrapsihic[19].

Prima etapă este reprezentată de ritul existent în societăţile arhaice aşa cum este inaugurat de scenariul din Freud în *Totem şi tabu*. Ritul de doliu este condiţionat prin uzanţe sociale sau reguli externe, legate de interdicţii sau prescripţii de conduită centrate pe expresia durerii. Ansamblul de reguli externe vizează „absorbţia" ambivalenţei, în scopul atenuării conflictualităţii intrapsihice şi facilitării travaliului Eului.

Etapa următoare este ilustrată prin doctrina Purgatoriului, care reprezintă un spaţiu-timp al travaliului de doliu. Purgatoriul este un spaţiu

---

[18] S. Freud, „Consideraţii actuale despre moarte şi război", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 39.

[19] M. Lussier, „Deuil et surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXVI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, pp. 1625-1629.

intermediar între două lumi, o anexă a Terrei, care slăbeşte frontiera dintre viaţă şi moarte. Prin doctrina Purgatoriului se creează o relaţie între vii şi morţi. Cei vii dispun de modalităţii prin care să ajute morţii să depăşească acest spaţiu intermediar: slujbe, ofrande, pomeniri, pelerinaje. Scopul este de a de-lega şi dez-investi relaţia cu cei dispăruţi, plătind cu banii, cu timpul sau conduita persoanei îndoliate.

Etapa a treia, în care doliul este deja interiorizat, este cea actuală, marcată prin desocializarea morţii, exprimarea limitată a doliului şi mutarea intrapsihică a acestuia.

Chiar dacă pare a-şi construi o viziune orientată spre psihic, pentru Lussier Freud continuă să desocializeze doliul şi moartea, printr-o analiză exclusiv intrapsihică şi atemporală, astfel încât nu spune nici ce anume creează, nici ce împiedică ritualul funerar[20].

Care este relaţia pe care a avut-o Freud cu ritualul funerar?

Fiinţa umană este singurul antropoid care practică ritul funerar, pentru că moartea nu mai este numai o realitate biologică. Cadavrul este tratat ca o persoană integrată unei reţele sociale. Ritul funerar îşi susţine istoria o dată cu momentul originar al relaţiei sociale şi pune în scenă caracteristicile scenariului paricidului originar. Prânzul totemic care a succedat paricidul originar constituie prototipul prânzului funerar al cărui obicei este prezent în orice cultură. În ipoteza avansată în *Totem şi tabu* Freud vorbeşte despre „geneza" relaţiilor sociale, a obiectului. În această ordine, sintagma *la început a fost cuvântul* se transformă în *la început a fost actul,* care se traduce în *la început a fost actul paricidului originar.* Continuând această asociaţie se conturează următorul enunţ: *uciderea tatălui originar reprezintă prototipul oricărui act*[21].

Descrierea realizată de W. Robertson Smith prânzului totemic constituie unul dintre elementele pe care s-a sprijinit Freud în construcţia scenariului „iniţiator" al culturii. Prânzul totemic este un ceremonial inseparabil de problematica identificării cu tatăl[22]. Încă din *Totem şi tabu,* Freud pune bazele textului *Doliu şi melancolie.* Aici este prezentă schiţa identificării

---

[20] M. Lussier, p. 1625.

[21] P. Chauvel, „L'éternel mourant", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVII, P.U.F., Paris, avril-juin 1993, p. 359.

[22] J. André, *La révolution fratricide,* P.U.F., Paris, 1993, p. 22.

de tip melancolic. Tatăl, ca defunct, a fost „încorporat", după cum fiecare defunct este încorporat prin ritualul prânzului funerar. Prin prânzul funerar moartea este invalidată şi identitatea grupului revitalizată, reafirmată[23]. Ritul funerar acţionează asupra personalităţii sociale a defunctului pentru că moartea sa afectează relaţia socială.

Acest comportament este, în ordinea taxonomiei lui van Gennep, un *rit de trecere, de separare,* care permite trecerea dintr-un context trecut de viaţă într-unul viitor, în care dispariţia unei persoane semnificante este elementul esenţial, trecerea din exterior în interior a acestei persoane în scopul facilitării travaliului de doliu-separare. Problematica trăirii doliului reprezintă şi istoria unei glisări, la nivel psihic, între polul unei replieri de tip narcisic, determinată de proba realităţii (a lipsei reale a persoanei iubite), prin funcţia de testare a Eului şi revenirea la nivelul obiectual prin intermediul ritului funerar.

La nivelul alcătuirii psihice şi în perspectiva unei pseudo-numerologii psihanalitice cifrele sanogenetice esenţiale sunt 1 şi 3. Dacă debutul oricărei psihogeneze are drept punct de plecare statutul de *unus mundus*, în care melanjul dintre realitatea psihică şi eboşa celei reale fac să se succeadă stadiile narcisismului primar şi ale celui secundar, triangularea oedipiană are ca funcţie esenţială ieşirea individului din lumea binomială narcisică a relaţiei materne şi intrarea, prin intermediul terţului, în lumea multiplului. De aceea cifra 2 nu are semnificaţie structurantă întrucât relaţia fuzională cu obiectul originar, fără apelul la terţ, este patogenă. Dacă una din sursele imaginarului funerar se regăseşte în spaţiul unei triangulări deficitare, travaliul de doliu şi ritul funerar vor avea ca funcţie încercarea de reintroducere a terţului prin intermediul instituţiei credinţei în „lumea de dincolo".

Ritualizarea înseamnă socializare şi reprezintă o terapie eficace a angoasei. Funcţiile ritului funerar, a cultului morţilor, în genere, rezidă în încercarea de stăpânire a episodicului şi aleatoriului[24]. Ritul funerar este rezultatul logosului cultural prin care moartea devine fapt social. Prin funcţia sa comunională[25], ritul funerar este în primul rând un rit al vieţii şi un

---

[23] L.V. Thomas, *Rites de mort,* Fayard, 1985, p. 239.

[24] *Idem,* p. 8.

[25] *Idem, Prefaţă,* în Bayard J.-P., *Le sens caché des rites mortuaires*, Ed. Dangeles, 1993, p. 22.

conţinător al angoasei provocate de separare. De aceea remarcăm în cadrul „conduitei funerare" o serie de elemente invariante, exprimate prin:

1. Necesitatea de a începe retragerea investiţiei în persoana dispărută, în vederea unei viitoare reportări asupra altor obiecte, crearea unui spaţiu scenic şi a unei mişcări compensatorii de revitalizare colectivă. De aici, invarianţa funcţiei de teatralizare a ritului funerar care facilitează supravieţuitorilor exteriorizarea durerii lor[26].

2. Necesitatea de repetiţie, asigurată prin structura şi conţinutul ritului. Compulsiunea la repetiţie reprezintă şi o tentativă de stopare a cursului implacabil al timpului, în scopul conservării eternităţii subiectului şi a obiectului. Negarea timpului are drept scop negarea morţii. *Structura diacronică* a ritului, alcătuit dintr-o succesiune de etape repartizate în episoade construite prin acţiune şi cuvânt, este o structură circulară prin care se încearcă trecerea gradată din non-timpul traumatic al pierderii obiectului în realitatea diacronică a separării. Travaliul de doliu constă din procesul (re)înscrierii în timp a obiectului pierdut, înscriere care are drept consecinţă distrugerea obiectului. În acest sens, pulsiunea de moarte lucrează în favoarea vieţii întrucât prin acţiunea sa de de-legare şi dez-investire retemporizează subiectul aflat în doliu.

3. Facilitatea identificării cu precedesorii-strămoşi prin conţinutul ritului funerar. Decursul ritual a fost construit începând din timpul iniţial, al marelui strămoş-tată. Ritul se înscrie într-o relaţie definitorie cu Idealul social: „obiceiurile sociale din diferite epoci se supun aceloraşi mecanisme de valorizare a conduitelor celor importanţi"[27]. Ritul constituie un instrument de prescriere a obiectelor sociale. Obiectele sociale ideale contribuie, prin funcţia de ideal a Supraeului, la legarea libidoului homosexual şi la investirea relaţiei sociale. Orice abatere de la Ideal va elibera o cantitate de libido şi va produce angoasă socială. Ritul susţine travaliul lent de reinvestire a relaţiei sociale prin intermediul Idealului.

---

[26] G. Rubin, „Fonctions structurantes et contenantes des rituels de deuil", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996, p. 213.

[27] P. Denis, „Idéal et objets culturels", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXVI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1605.

Ritul funerar este co-structural cu ritualul obsesional. Este expresia componentei obsesionale nonpatologice dobândite de-a lungul confruntării filogenetice cu moartea. Este vorba despre rigiditate, repetiţie şi limitarea libertăţii individului.

În 1928, într-o scrisoare către E. Jones, Freud se referă la reacţia sa vis-à-vis de moartea unei persoane apropiate: „Nu cunosc decât două modalităţi de consolare în aceste circumstanţe [de doliu]. Prima [a se plânge] este nepotrivită pentru că neagă pur şi simplu viaţa şi cealaltă [moartea], care este mai eficace, este rezervată numai persoanelor vârstnice..."[28]. Pentru Freud ritualul de doliul constituie o sfidare a vieţii. Unica modalitate de „doliu" se regăseşte tot în moarte, ca şi cum îţi poţi „petrece" mortul numai prin propria moarte. Freud nu a teoretizat ritualul de doliu, după cum nu a putut fi un practicant al acestuia.

În critica sa, M. Lussier se referă la faptul că doliul freudian nu este un doliu al fiinţei sociale, ci unul al relaţiei sociale. Aceasta este o consecinţă a modalităţii în care înţelege Freud obiectul: „anticii puneau accentul pe pulsiunea însăşi, iar noi pe obiectul acesteia"[29]. „Noi" se referă, desigur, la omul modern în genere, iar Freud pare a se situa în postura gânditorului antic, pentru că celălalt nu există decât ca obiect al pulsiunii. Freud este forţat să oculteze o funcţie importantă a ritului funerar şi o ipostază a fiinţei umane. Societatea freudiană nu există decât ca rezultat al relaţiilor sociale. Fiinţa socială pe care societatea a construit-o prin veritabile rituri de consacrare, punând în joc energii proporţionale cu valoarea socială a defunctului[30], nu este o fiinţă generică ci o sumă de fiinţe concrete. Doliul apare ca o relaţie binomială în care funcţia sanogenetică aparţine terţului. Freud refuză, cum nu o va face în cazul problematicii incestului, o abordare sociologică.

Motivul provincializării funcţiei sociale a ritului de doliu devine inteligibil şi în următoarea perspectivă: Freud inaugurează un discurs savant care laicizează ritualul funerar, ca rezultat al „privatizării" şi

---

[28] S. Freud, E. Jones, *Correspondances complètes*, vol. IX, P.U.F., Paris, 1998, p. 741.

[29] *Idem*, „Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 50.

[30] R. Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, p. 82.

interiorizării doliului. Lipsa oricărei referinţe la fiinţa socială a defunctului şi la funcţia colectivităţii decurge cu uşurinţă din glisarea de la proiectiv la introiectiv la care Freud a supus relaţia individului uman cu moartea.

Dacă ne situăm în planul paradigmatic, o dată cu Freud problematica doliului se deplasează de la un ansamblu de conduite sociale centrate pe defunct la conduite care au drept scop „igiena mentală". În termenii lui Ariès, Freud scrie *Doliu şi melancolie* în momentul în care moartea de tip romantic, *a celuilalt,* este înlocuită cu *moartea inversată* din actualitate. *Doliu şi melancolie* este primul text ştiinţific referitor la *moartea inversată* şi, de aceea, va susţine cu necesitate un model psihologic. Însă doliul freudian va rămâne la interferenţa *morţii romantice* cu *moartea inversată* întrucât susţine *moartea celuilalt.* Doliul este apropriat, fără a mai fi un comportament interzis. Moartea nu mai este asociată infernului iar Freud oferă un loc intermediar de existenţă obiectului pierdut. Doliul freudian susţine şi *moartea inversată* prin faptul că resoarbe şi privatizează doliul.

Travaliul doliului, după cum este descris de Freud, alimentează modul în care Ariès prezintă sincretic moartea inversată[31]. Ariès se referă în primul rând la necesitatea de retragere a libidoului de la persoana defunctului. La aceasta Ariès adaugă şi noţiunea kleiniană de interiorizare a defunctului, şi cea de mumificare, propusă de Gorer.

În cazul perspectivei asupra Morţii, evoluţionismul freudian este (din nou) puţin apetent dimensiunii culturale; este cert faptul că psihanaliza este o teorie a originarului şi, prin „trinitatea" la care se referă Allouch, a originarului în actualitate. În efortul de a susţine lamarckismul în palierul psihismului, Freud este nevoit să prejudicieze importantele volute ale traseului dintre „sălbaticul" originilor şi „nevroticul" actualităţii. Acest prejudiciu nu îl aduce însă prezentării pe care o face fenomenului cultural: pentru Freud, între timpul originar şi cel actual există stadii culturale precizate.

În timpul originar, a existat un „primitiv" care nu a fost constrâns la reflecţie de imaginea morţii. Văzut de psihanaliză în preistoria dezvoltării culturale, „primitivul" a parcurs un moment în care „ar fi triumfat lângă duşmanul ucis, fără să găsească un prilej de a-şi bate capul cu enigma vieţii şi a morţii"[32].

---

[31] J. Allouch, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche,* E.P.P.L, 1998, p. 53.

[32] S. Freud, „Consideraţii actuale despre război şi moarte", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie,* Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 42.

Debutul hominizării, începutul istoriei culturale este rezultatul unui eveniment mortifer care construieşte imaginea Morţii. Omul „primitiv" va trebui să intre în cultură, să se înscrie în timp (timpul oedipian) pentru ca *Moartea* să existe. Leşul, devenit incompatibil cu timpul oedipian, a fost transmutat în dimensiunea culturală a morţii, pentru a deveni cadavru: „Amintirea persistentă a mortului a pus baza pentru conceperea altor forme de existenţă, i-a dat ideea unei vieţi de apoi, după moartea aparentă"[33]. Momentul originar al culturii se înscrie în distanţa de la leş la cadavru. Revenind la ultimul element al trinităţii invocate de Allouch – copilul – constatăm că, în ordinea sexualităţii infantile, cadavrul nu exista înainte de desprinderea de tendinţele coprofile şi de apariţia dezgustului faţă de reziduurile metabolice. Cadavrul ia naştere numai după „moartea" corpului erotic infantil, atunci când „părţile coprofile ale pulsiunii s-au dovedit incompatibile cu cultura estetică, probabil de când, prin mersul vertical, ne-am ridicat de la pământ organul nostru olfactiv"[34]. Cadavrul există din momentul hominizării şi este rezultatul refulării reprezentanţilor unei pulsiuni parţiale: „Cultura în ascensiune a omului aduce o refulare a vieţii sexuale şi ştim, de mult timp, cât de legat este, în organizarea animală, instinctul sexual de miros"[35]. Chiar dacă se constituie din perioada preoedipiană, cadavrul, reflex cultural, există o dată cu timpul oedipian.

Din cohorta de entităţi spirituale care au populat cerul umanităţii, primele apărute au fost spiritele rele: „Lângă leşul persoanei iubite el a inventat spiritele şi conştiinţa vinei sale; satisfacţia cu care era amestecat doliul a făcut ca ceea ce ei creaseră ca spirite să devină demoni răi, de care omul să se teamă"[36]. Este perioada în care sentimentele ostile îşi au locul exclusiv în afara individului. Acesta este momentul în care sepultura a trebuit să fie depărtată de oraş[37].

---

[33] *Ibidem.*

[34] *Idem,* „Contribuţii la psihologia vieţii erotice", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate,* Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 181.

[35] *Idem,* „Remarci asupra unui caz de nevroză obsesională", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune,* Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 92.

[36] *Idem,* p. 43.

[37] F. Dagognet, T. Nathan, *La mort vue autrement,* Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1999, p. 38.

Melanjul de ură şi iubire a constituit ingredientul necesar înscrierii pe calea hominizării. Semnul ambivalenţei indică trecerea de la morala „naturală" la cea „culturală", prin care sentimentele ostile faţă de cel dispărut nu îşi mai au locul în afara individului, creând şi înzestrând spiritele malefice, ci sunt aduse în individ. Acolo unde omul situat în debutul istoriei culturale proiectează, fiinţa culturală actuală introiectează: „Noi pur şi simplu respingem proiecţia în lumea exterioară, întreprinsă în Evul Mediu cu aceste creaturi ale psihicului; noi le permitem să ia naştere în viaţa interioară a bolnavilor, acolo unde ele locuiesc"[38].

Ambivalenţă, proiecţie şi introiecţie. Aceştia sunt termenii în care Freud indică evoluţia relaţiei cu morţii: eboşa unui stadiu „proiectiv" şi a celui actual „introiectiv", care pare a începe după Evul Mediu. Prin această stadializare *a minima*, universalismul freudian excelează în teoretizarea morţii, iar relaţia cu moartea pare conservată de-a lungul mileniilor.

MOARTEA SUB FORMĂ PULSIONALĂ

Psihanaliza este disciplina care orientează Moartea din planul conştiinţei (şi al dramei produse prin imposibilitatea conştiinţei de a-şi reprezenta propriul final) în planul inconştientului, dar al unui inconştient la fel de repulsiv faţă de aneantizare. Perspectiva freudiană asupra morţii „substituie cultura thanatofilică (şi în acelaşi timp thanatofobică, pentru că nu putem iubi decât ceea ce dispreţuim şi invers), o îmbogăţeşte şi o depune în inconştient" ne spune François Dagognet[39].

Cum se realizează această mutaţie?

Este evident faptul că relaţia omului cu moartea este aversivă timpului. Timpul freudian nu schimbă ipostazele Morţii şi Moartea pare a se regăsi în afara timpului, în nucleul proceselor primare. Am putea bănui atunci că moartea este mai bine gestionată de procesele specifice Se-ului. Este însă fals; reprezentarea morţii nu este compatibilă cu Se-ul. Freud pare a împinge Moartea acolo unde nu există. Soluţia acestei mişcări controversate este

---

[38] S. Freud, „Un caz de nevroză demoniacă în secolul al XVII-lea", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 247.

[39] F. Dagognet, T. Nathan, *La mort vue autrement*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1999, p. 53.

dată de un spaţiu de interferenţă. „Concepem pulsiunea ca o noţiune limitrofă între somatic şi psihic, vedem în ea un reprezentant psihic al unor forţe organice..."[40], ne spune Freud cu aproape zece ani înainte de a-şi defini ultima teorie despre pulsiuni. Moartea nu mai este un conţinut al Se-ului ci un factor constitutiv al acestuia, pentru că există o pulsiune de moarte. Prin pulsiunea de moarte Freud înscrie moartea la limita dintre timpul biologic şi cel psihic. De aceea, Moartea în psihanaliză nu aparţine timpului istoric ci unui „timp al dorinţei". Însă noţiunea de „timp mortifer al dorinţei" incomodează, dar nu mai mult decât cea de pulsiune de moarte, pentru că nimeni nu alege Moartea (deşi respingerea Cordeliei a fost pentru bătrânul rege Lear „spre nefericirea sa şi a tuturor celorlalţi")[41].

Poate că din acest motiv teoretizarea morţii în psihanaliză este controversată iar conceptul-cheie propus de Freud adânceşte rana narcisică pe care a creat-o deja. Acest concept fundamental, pulsiunea, s-a dovedit rezistent în a teoretiza „moartea", având el însuşi o minimă vitalitate. Nu numai *inconştientul* este elementul activ care ne condiţionează destinul, ci şi o *pulsiune de moarte* prin care destinul ne este trasat: forţele morţii acţionează în chiar fiinţa umană[42]. Cauza disputelor asupra pulsiunii de moarte rezidă în dificultatea de a accepta abisul distructiv interior al fiinţei umane: „omul trebuie să fie bun, [...] iar dacă ocazional este brutal, violent şi crud, cauza este pasageră şi ţine de viaţa sa sentimentală"[43].

Freud a încearcat să negocieze cu Moartea într-o modalitate diferită decât va fi făcut-o orice antropolog al unui chip dinamic al Morţii. Dacă în actualitate Moartea nu poate fi îmblânzită, după cum nu poate susţine nici o ipostază dinamică, atunci aceasta va trebui cu necesitate dialectizată[44].

---

[40] S. Freud, „Observaţii asupra unui caz de paranoia (Dementia Paranoides) descris autobiografic", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 169.

[41] *Idem*, „Motivul alegerii casetei", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 173.

[42] P. Heimann, *Notes sur la théorie des pulsions de vie et des pulsions de mort*, în *Dévéloppements de la psychanalyse*, traducerea W. Baranger, P.U.F., Paris, 1995, p. 302.

[43] S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 136.

[44] J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976, p. 228.

Psihanaliza poate, cel mult, dialectiza moartea, pentru că moartea scapă demersului analitic. Moartea reprezintă un principiu radical al funcţionării psihice, principiu care nu poate fi fundamentat pe problematica refulării sau pe economia libidinală – iar psihanaliza încearcă acest lucru. *In extremis*, pentru a folosi sintagma lui J. Baudrillard, moartea se află chiar dincolo de inconştient[45].

Prin specificul său teoretic, psihanaliza ocupă un loc aparte în privinţa constituirii şi instituirii conceptelor sale. Conceptul psihanalitic are dreptul de a-şi începe destinul numai în măsura în care re-prezintă un fapt clinic.

Care sunt consecinţele demersului de conceptualizare atunci când acest fapt clinic este chiar moartea? Cum se poate re-prezenta moartea ca o realitate clinică reflectată prin imaginarul teoretic al cercetătorului, fără ca re-prezentarea rezultată să fie „contaminată" de imaginarul personal al acestuia?

În cazul teoretizării psihanalitice a morţii, prin conceptul de pulsiune de moarte distanţa dintre clinică şi teorie (care determină dialectica dintre faptul clinic şi concept) este mare, conducând la situaţia în care statutul acestui concept este periclitat, îşi pierde consistenţa necesară şi devine o entitate descriptivă. În psihanaliză conceptul trebuie să-şi conserve specificul său clinic şi să se dezvolte în anumite limite. În caz contrar, entitatea care se dorea clinică îşi dizolvă rădăcinile şi se situează în afara unei referinţe precise şi precizabile, riscând să fie încărcată hazardat cu mai multe accepţiuni. Urmând acest din urmă traseu, pulsiunea de moarte a devenit un veritabil inventar de fenomene clinice.

Printre autorii care au urmărit evoluţia dificilă a conceptului, Donald Winnicott adoptă o atitudine fără echivoc: „ ... în societatea noastră se abuzează de termenul pulsiune de moarte mai mult decât de oricare altul şi se foloseşte în locul celui de agresivitate, de nevoie de a distruge sau de ură, într-o manieră care, sunt convins, l-ar fi îngrozit de Freud"[46].

Dar acest tip de abuz nu s-a oprit la conceptele de agresivitate, distrugere sau ură. La acestea s-au adăugat: invidia, gelozia, sadismul, masochismul, dorinţa de a anihila, *mortido*, *destrudo*, pulsiunile sexuale de moarte,

---

[45] *Idem*, p. 235.

[46] D.W. Winnicott, scrisoare catre Roger Money-Kurle, în *Lettres vives*, alese şi editate de F. Robert Rodman, traducerea M. Gribinski, Editions Gallimard, 1989, p. 78.

detaşarea, de-legarea, non-legarea, funcţia dezobiectualizantă, dezinvestirea, suicidul, existenţa maladiilor şi a deteriorării psihice, energia *orgonică* mortală.

La constituirea acestui inventar, de la începutul istoriei conceptului, nu au participat, după cum arată Ernest Jones, decât anumiţi autori, pentru că adeziunea discipolilor freudieni la ideea unei pulsiuni de moarte a fost limitată. Dintre cele aproximativ cincizeci de articole consacrate acestui subiect, în primul deceniu de la apariţia conceptului, numai jumătate erau favorabile acestei teorii; în timpul celui de-al doilea deceniu de existenţă a conceptului numai o treime, pentru ca, după douăzeci de ani, cazurile de subscriere să fie rare. Iar această evoluţie se va fi desfăşurat pe fondul unei convingeri freudiene metapsihologice continue în pulsiunea de moarte. Într-o scrisoare către E. Jones (din 26 ianuarie 1930) Freud reafirmă: „Nu pot să mă debarasez, nici psihologic şi nici biologic, de ipoteza acestei pulsiuni fundamentale (pulsiunea de moarte)"[47].

Următorul dialog dintre S. Freud şi W. Reich este caracteristic destinului tumultuos al conceptului. În urma criticilor exprimate de Reich pe marginea existenţei unei pulsiuni de moarte, Freud a avut următoarea replică: „Continuaţi-vă liniştit munca dumneavoastră clinică. Ceea ce am avansat este numai o ipoteză [...]. Aceasta nu constituie piatra angulară a edificiului psihanalitic". Reich comentează: „Doar o ipoteză! Dar această ipoteză, o dată cu Thanatos-ul, a dat curs unor mari abuzuri"[48].

Ambivalenţa atitudinii lui Freud faţă de conceptul care teoretizează moartea este evidentă şi se înscrie într-o glisare continuă de la susţinere nereţinută la defensă excesivă.

Care este istoria acestui concept?

În 1912, Sabina Spielrein a publicat, în *Jahrbuch*, cea de-a doua lucrare a sa, *Distrugerea drept cauză a devenirii*. Ideile cuprinse în acest articol par a schiţa viitoarea teorie freudiană: „Nu din întâmplare, anumiţi filosofi greci, cum a fost Anaxagora, au căutat în procesul diferenţierii fiinţei, plecând de la elementele originare, sursa răului universal. Acest rău constă în faptul că fiecare particulă a fiinţei noastre tinde să revină la originea

---

[47] S. Freud, E. Jones, *Correspondance complète (1908-1939)*, P.U.F., Paris, 1998, pp. 765-766.

[48] W. Reich, *Reich parle de Freud*, Payot, Paris, 1972, p. 85.

sa"[49]. În articol sunt menţionate în legătură cu dialectica viaţă– moarte principiile Eros şi Thanatos[50].

Freud se arată sceptic cu privire la elaborările teoretice ale pacientei lui Jung. Într-o scrisoare către acesta din urmă, datată 21 martie 1912, putem citi: „Pulsiunea sa de distrugere (a Sabinei) nu îmi este foarte agreabilă, cred că se referă la un determinant personal. Pare a trimite spre o ambivalenţă care depăşeşte normalitatea"[51]. Dezvoltările teoriei, în ordinea evoluţiei culturale, pe care le va face Freud douăzeci de ani mai târziu, în *Disconfort în cultură* (1932), indică proximitatea dintre Freud şi Spielrein. Freud îi dă cuvântul lui Goethe:

„... tot ce se naşte şi devine
e vrednic să se prăpădească.
Astfel, cum tot ce voi numiţi păcat,
Distrugere şi rău
E însuşi elementul bun."[52]

Aceeaşi mişcare de repulsie şi, ulterior, de susţinere o găsim şi la Paul Federn. Pe un ton critic apăsat, acesta consideră că autoarea nu-şi susţine cu nimic ipoteza unui instinct distructiv *sui-generis*. Cu atât mai mult cu cât acest instinct este şi fundamentul proceselor transformative[53]. În 1932, după ce această ipoteză se va fi integrat în teoria freudiană, Federn va deveni susţinătorul ei convins. Va proceda cu pulsiunea de moarte după cum a făcut-o şi cu altă ocazie cu propunerile teoretice freudiene, va încerca să le susţină prin clinică[54]. Federn publică în limba germană articolul *Realitatea pulsiunii de moarte în cazul particular al melancoliei*, în car

---

[49] A. Carotenuto, *Sabina Spielrein, Entre Freud et Jung*, Aubier Montaigi 1981, p. 218.

[50] *Idem*, p. 228.

[51] S. Freud – C.G. Jung, *Correspondance*, vol. 2 (1910-1914), Gallimard, Paris, 1975, p. 262.

[52] *Idem*, „Disconfort în cultură", în *Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 205.

[53] S. Spielrein, *op. cit.*, pp. 260-261.

[54] E. Federn, *Témoin de la Psychanalyse*, traducerea M. Tran Van Khai, P.U.F., Paris, 1994, p. 298.

pune în directă relaţie cu pulsiunea de moarte, pe care o numeşte *mortido*, o serie de fenomene clinice. Într-o perspectivă filogenetică Federn arată că numai în cazul speciei umane putem vorbi despre o pulsiune distructivă care implică recursul la violenţă şi posibilitatea de a ucide. Specia umană a supravieţuit datorită faptului că, pentru majoritatea membrilor săi, energia libidinală a fost mai puternică decât *mortido*.

După trei ani de la apariţia articolului Sabinei Spielrein, Freud este încă departe de avansarea unui principiu independent al distrugerii şi al morţii. În textul dedicat subiectului războiului şi morţii (1915), Freud scrie: „Ceea ce numim inconştient, cele mai adânci mişcări pulsionale, nu cunoaşte nimic negativ, nici o negaţie – contrariile se unesc în el – şi astfel nu cunoaşte nici propria moarte, căreia nu îi putem da decât un conţinut negativ. Credinţa în moarte nu este întâmpinată în noi de nimic pulsional"[55].

În următorii cinci ani Freud va constata că moartea este întâmpinată de „ceva" pulsional din noi, iar această pulsiune va constitui prototipul oricărei pulsiuni.

În cadrul primei topici freudiene (a cărei consistenţă îşi începe refluxul începând din 1914) agresivitatea nu era un instinct *sui generis*, ci era teoretizată în opoziţie cu pulsiunile autoconservative ale Eului. Erau precizate două categorii fundamentale, ireductibile în privinţa conflictului intrapsihic: pulsiunile sexuale şi pulsiunile autoconservative.

În 1914, o dată cu *Pentru a introduce narcisismul*, conflictul intrapsihic este aşezat între pulsiunile narcisice şi cele alo-erotice, care însă aparţin aceluiaşi registru – sunt forme ale instinctului sexual. În acest text, exigenţa dualistă, aferentă logicii freudiene, ca logică a conflictului psihic, este periclitată. Conflictul pare a se înscrie în acelaşi registru pulsional. De aceea, în 1915, în *Pulsiuni şi destine ale pulsiunilor*, Freud avansează schiţa viitorului sistem bipolar. Ceea ce ulterior se va numi pulsiune agresivă, ura, este reprezentată într-o manieră distinctă de pulsiunea sexuală, care constituie una dintre componentele originare ale Eului.

Reechilibrarea dinamică a sistemului o realizează în 1920, în *Dincolo de principiul plăcerii*, prin descoperirea faptului că există în viaţa psihică un „dincolo de principiul plăcerii", o compulsiune la repetiţie şi un reziduu pulsional originar care justifică această compulsiune.

---

[55] S. Freud. „Consideraţii actuale despre război şi moarte", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 44.

În 1924, în *Problema economică a masochismului,* Freud revine la ceea ce anunţase în 1920: principiul Nirvana. Conceptul împrumutat de la Barbara Low exprimă tendinţa spre suprimarea excitaţiei interne. Acest principiu constituie un argument în favoarea susţinerii unei pulsiuni de moarte. Freud arată că, dacă „orice neplăcere trebuie să coincidă cu o creştere, fiecare plăcere cu o descreştere a tensiunii excitative existente în psihic, principiul Nirvana ar sta pe de-a-ntregul în slujba pulsiunii de moarte [...]"[56].

După doi ani (1926), în *Inhibiţie, simptom, angoasă,* Freud articulează acest concept în contextul oedipian sub forma urii.

Care sunt motivele care l-au condus pe Freud la avansarea acestui concept?

Teza pulsiunii de moarte este susţinută de Freud pentru valoarea sa explicativă. Avea nevoie de un concept care să ordoneze metapsihologic fenomenele de repetiţie observate în clinică (compulsiunea pacienţilor de a repeta experienţele penibile din trecut, existenţa unei nevroze de destin, visele post-traumatice, unele jocuri ale copiilor) şi să scoată originea urii din cadrul pulsiunilor sexuale. În *Continuare la prelegerile introductive în psihanaliză* (1932) Freud arată că motivul pentru care a admis, în cazul fiinţei umane, existenţa unei pulsiuni agresive şi distructive, nu a fost nici lecţia oferită de istoria umanităţii, nici propria sa experienţă de viaţă, ci anumite consideraţii generale sugerate de observarea a două fenomene: sadismul şi masochismul[57]. Acest concept putea să fundamenteze mai precis noţiunile de ambivalenţă, agresivitate, sadism şi masochism.

Pulsiunea de moarte părea însă şi un concept aşezat exemplar în ordinea modelului pulsiunii. Pulsiunea de moarte i-a apărut lui Freud pulsiunea prin excelenţă: nici un fenomen din sfera vitalului nu poate fi mai conservator decât moartea.

Iniţial, Freud nu a folosit în sens diferit termenul de pulsiune de moarte şi cel de pulsiune de distrugere, evocându-i în aceleaşi contexte. Însă, pe parcursul unei discuţii pe tema războiului cu A. Einstein, care a avut loc la Berlin în 1927, a operat o diferenţă între termeni: primul se referă la

---

[56] S. Freud, „Problema economică a masochismului", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului,* Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 265.

[57] *Ibidem,* p. 136.

direcţionarea distructivităţii spre sine, în timp ce al doilea desemnează agresivitatea distructivă îndreptată spre lumea exterioară[58].

Pulsiunea de moarte reprezintă o categorie fundamentală de pulsiuni (în opoziţie cu pulsiunile vieţii) care tinde spre reducerea totală a tensiunilor, respectiv spre revenirea fiinţei vii către starea anorganică[59], întrucât scopul vieţii este moartea [...] şi starea inanimată exista înaintea celei animate[60]. Erosul se opune pulsiunii de moarte şi o deflectează spre exterior.

În intimitatea fiinţei vii, acolo unde este întotdeauna prezentă, pulsiunea de moarte acţionează tăcut şi de aceea este foarte dificil să i se evidenţieze activitatea[61]. Există însă două situaţii în care semnele acesteia sunt manifeste:

1. în cazul în care rămâne în interior şi se exprimă sub forma masochismului originar;

2. atunci când se transformă în agresivitate şi ameninţă lumea exterioară sub forma pulsiunii de distrugere[62].

Freud subliniază faptul că pulsiunea de moarte acţionează tăcut în clinică. Însă „tăcerea" este semnul funcţiei şi alcătuirii acestui concept (*Todestrieb*):

- *Trieb* (pulsiune, drive) – un concept-limită între psihic şi somatic, o presiune (caracteristică esenţială) inerentă organismului animat, în sensul restabilirii unei stări anterioare; pulsiunea presupune existenţa unui scop (satisfacţia atinsă prin suprimarea stării de excitaţie), a unui obiect (mijlocul prin care îşi atinge scopul) şi a unei surse (procesul somatic dintr-un organ sau parte a corpului al cărui stimul este reprezentat prin pulsiune).
- *Tod(es)* (moarte) – termenul este semantic problematic. Deja afectele par angajate să tulbure bunul mers al teoriei. Despre ce fel de accepţiune a morţii este vorba? Redăm numai două puncte de vedere orientative pentru spectrul atitudinilor. J. Laplanche înclină spre una metaforică. Este o imagine de sorginte fizicalistă

---

[58] Cf. E. Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, III, Les dernières années 1919-1939*, P.U.F., Paris, 1969, p. 312.

[59] J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *op. cit.*, p. 371.

[60] S. Freud, „Au-delà du principe de plaisir", *op. cit.*, 1981, p. 82.

[61] *Idem, Malaise dans la civilisation*, P.U.F., Paris, 1971, p. 74.

[62] *Idem, Nouvelles conférences sur la Psychanalyse*, *op. cit.*, p. 138.

care trimite spre materia anorganică[63]. M. Klein înţelege o moarte concretă şi teama provocată de aceasta[64].

Fuziunea într-un termen unic, *Todestrieb,* a conceptului de pulsiune cu cel de moarte este insolită şi aparent contradictorie: forţa întotdeauna asociată autoconservării este acum pusă în relaţie cu moartea, cu încetarea proceselor vitale. Conceptul de pulsiune de moarte pune în dificultate şi în privinţa caracteristicilor pulsiunii: scop, obiect şi sursă.

Pulsiunea de moarte, prin caracterul său conservativ şi repetitiv, tinde spre reducerea tensiunii din organism şi spre întoarcerea organicului la stadiul anorganic din care s-a dezvoltat (considerat drept repaos absolut). Astfel, scopul îl constituie distrugerea tuturor elementelor organice care alcătuiesc organismul şi readucerea acestuia la stadiul anorganic.

Acest tip de teoretizare, la limita demersului ştiinţific obişnuit pentru Freud, a determinat puternice reacţii. Pulsiunea de moarte apare drept un concept-limită care trimite spre mitologie[65]. Freud însă a răspuns anticipat acestor critici cu ocazia schimbului de scrisori cu Einstein din 1933, iniţiat de Institutul pentru colaborare spirituală: „Poate aveţi impresia că teoriile noastre ar fi un fel de mitologie, care nu mai este una fericită în cazul nostru. Dar, în fond, nu provine oare orice ştiinţă a naturii dintr-o astfel de mitologie? În fizica de astăzi se întâmplă oare altfel?"[66].

Freud şi-a limitat apetenţa pentru mitologie, poate în ordinea intuiţiei aceloraşi critici, şi a păstrat în text noţiunea de pulsiune de moarte. Nu a dorit să echilibreze terminologic cele două concepte, limitând mefora elenistică la cazul Erosului. Acest concept nu va deveni Thanatos în nici un text scris de Freud. Conform lui E. Jones, Freud a recurs uneori, în conversaţie, la termenul de Thanatos. Termenul Thanatos a fost folosit pentru prima dată de W. Steckel în 1909, pentru a desemna dorinţa de moarte. Paul Federn, o dată cu lucrarea *Psychology and the Psychoses*, este cel care va consacra termenul în literatura psihanalitică. După Paul Federn, psihanalistul italian Edoardo Weiss a încercat înlocuirea termenului de

---

[63] A. Green, coord., *La pulsion de mort*, P.U.F., Paris, 1989, p. 93.

[64] *Idem*, p. 71.

[65] P. Kaufmann, *op. cit.*, p. 108.

[66] S. Freud, „De ce război?", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie,* Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 216.

pulsiune de moarte cu cel de *destrudo*, în sensul de a sublinia aspectul energetic al pulsiunii de moarte.

Care sunt motivele pentru care textul din 1920 este controversat?

În prima parte a lucrării *Dincolo* ..., Freud ilustrează realitatea fenomenelor de repetiţie. Aceste fenomene transcend principiul plăcerii, care pare scos din acţiune. Plecând de la clinică, Freud îşi îndreaptă argumentele către ceea ce Nietzsche numea „eterna întoarcere a identicului", a *compulsiei la repetiţie*, ca fenomen universal care nu poate fi pus în relaţie cu principiul plăcerii.

Figura dublului şi sentimentul de stranietate produs de „întoarcerea identicului" s-au aflat în centrul preocupărilor lui Freud în această perioadă de intensă teoretizare a morţii. De aceea, termenul de compulsie la repetiţie este preluat din textul *Straniul* (1919), la a cărui formă finală a lucrat în paralel cu *Dincolo* ... „Straniu, arată Freud, este un sentiment produs de principiul interior de repetiţie, pentru că „inconştientul psihic este dominat de o *compulsie la repetiţie*"[67]. Sentimentul de stranietate este produs şi de „tot ceea ce este legat de moarte, cadavre şi de reîntoarcerea morţilor, de spirite şi stafii"[68]. Freud leagă acest sentiment de reactualizarea anumitor complexe infantile refulate. Credinţele primitive, cum ar fi cele legate de moarte, îşi au originea în complexele infantile.

În cea de a doua parte a eseului *Dincolo* ... (din capitolul 4), textul îşi schimbă substanţial structura. Această „ruptură" este marcată printr-un avertisment conform căruia „dispoziţiile personale" vor juca rolul principal în acceptarea următoarelor demersuri. Separarea dintre cele două părţi ale lucrării *Dincolo* ... este explicită: a fost un plan al faptelor şi va fi unul care reprezintă produsul pur al gândirii[69].

Întrucât principiul plăcerii nu poate explica fenomenele de repetiţie, rezultă faptul că există, în cadrul aparatului psihic, o funcţie mult mai veche decât cea a căutării plăcerii. Se naşte următoarea întrebare legitimă: care este natura relaţiei dintre palierul pulsional şi compulsia la repetiţie?[70].

---

[67] S. Freud, „Straniul", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 271.

[68] *Idem*, p. 274.

[69] S. Freud, „Dincolo de principiul plăcerii", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 179.

[70] *Idem, op. cit.*, p. 174.

Un principiu mai vechi decât cel al plăcerii nu se poate situa în afara registrului pulsional. Componenta distructivă, care se opune principiului plăcerii, trebuie gândită în termenii pulsiunii. În consecinţă, dacă există o pulsiune distructivă, scopul acesteia va fi restabilirea unei stări de distrugere maximală.

Pentru Freud, maniera de abordare descriptivă a clinicii se încheie o dată cu avansarea termenului de compulsie la repetiţie. Prima turnantă în cadrul demersului de conceptualizare este nevoia de acroşare în palierul pulsional, într-un ferm context dualist, în scopul de a reprezenta conflictul psihic la nivelul său profund. Raţionamentul freudian se desfăşoară în sensul precizării ultimei frontiere a alcătuirii psihice şi vitale: *distructivitatea* devine *moartea*, care este o necesitate primară, înnăscută.

O teorie a pulsiunilor primare nu poate fi construită, fără riscuri, pe un context clinic-empiric. De aceea, ajungând într-un plan al speculaţiunii, în care este chemată „vrăjitoarea-metapsihologie", Freud caută sprijin conceptual în alte domenii ale cunoaşterii. Astfel, depăşeşte spaţiul teoretic specific psihanalizei şi importă modele din biologie şi filosofie. Pentru Freud, construcţia speculativă a fost determinată de efortul de a fixa unele din reprezentările pe care le-a considerat cele mai importante din psihanaliză, dar şi de a merge dincolo de aceasta. Din momentul în care scopul cercetării îl constituie un principiu originar, conceptul rezultat nu mai este specific psihanalizei şi orice încercare de a-l articula clinicii produce confuzie.

Iată principala marcă a intervenţiei *Logosului* freudian în teoretizarea morţii: conceptul empiric nu este suficient; necesar devine conceptul categorial care trece dincolo de „reprezentările importante ale psihanalizei". Deoarece dialectica pulsională viaţă-moarte reprezintă un fenomen care transcende spaţiul şi timpul, locul teoretic în care se desfăşoară *Dincolo ...* este prin excelenţă speculativ. Acest spaţiu este apropiat de cel al logicii proceselor primare şi este semnul transgresării logicii aristoteliene[71].

Freud caută să teoretizeze moartea chiar dacă scopul aparent nu este acesta. Într-o scrisoare din 14 mai 1922 puterea explicativă a acestei teorii pare maximală: „[...] Eros şi pulsiunea de moarte sunt forţele originare a

[71] Speculaţiunea nu respectă principiile logicii tradiţionale – principiul identităţii, principiul non-contradicţiei şi cel al terţului exclus.

căror dialectică domină toate enigmele existenţei"[72]. În lucrarea sa autobiografică, introducerea pulsiunii de moarte apare în sprijinul unei teorii a vieţii: „acţiunea convergentă şi antagonistă a Erosului şi a pulsiunii de moarte ne creează imaginea vieţii"[73].

În ciuda pericolului la care se supune, Freud nu renunţă la conceptul de pulsiune de moarte. Ideile dezvoltate în *Dincolo* ... sunt „cu siguranţă cele mai fructuoase, comparativ cu or-icare altele", pentru că „acestea aduc, fără a neglija sau forţa faptele, acea simplificare spre care tinde demersul nostru ştiinţific"[74].

Poate că simplificarea adusă de această teorie este de o altă natură: este semnul că Freud a reuşit să o învingă pe Ananké. Istoria conceptului de pulsiune de moarte este o istorie a numeroaselor oscilaţii pe axa conceptualizării, oscilaţii care au situat în mod simultan acest concept la cele două extreme – nivelul clinic şi cel speculativ. Acestă oscilaţie conceptuală este produsă de faptul că scopul introducerii conceptului a fost acela de a glisa, într-o manieră reacţională, teoria despre moarte într-un spaţiu prototip al Logosului. Este spaţiul categorial, speculativ, maximum de teoretizare, spaţiu în care hazardul şi forţa oarbă a necesităţii nu se mai pot insinua.

Chiar dacă, prin efortul speculativ, Moartea pare a se distribui eficient în conceptul de pulsiune de moarte, restul rămas incomodează. Care sunt reprezentanţii pulsiunii de moarte? Există afecte şi reprezentări proprii prin care se exprimă această pulsiune? Unde se află spaţiul reprezentărilor morţii, acolo unde ritul funerar începe să existe?

DUBLUL MORTIFER

Ianus, divinitatea începutului şi sfârşitului, a trecerii, pare a fi o figură reprezentativă a modelului psihanalitic al vieţii psihice. Orice obiect de studiu trebuie abordat în perspectiva unei duble determinări, obiectuale şi subiectuale, originare şi actuale, psihice şi sociale. Ianus pare a trimite spre

---

[72] S. Freud, *Correspondance, 1873-1939*, Gallimard, Paris, 1991, p. 371.

[73] *Idem, Sigmund Freud présenté par lui-même*, Gallimard, Paris, 1984, p. 96.

[74] *Idem, Malaise dans la civilisation, op. cit.*, p. 75.

un tip de clivaj epistemic intrinsec obiectului de studiu psihanalitic, definit prin conceptul de conflict.

În psihanaliză moartea s-a instalat într-o atitudine a-temporală. Eboşa dimensiunii diacronice a morţii este punctată în termenii de ambivalenţă, proiecţie şi introiecţie. Problematica ambivalenţei, semn al relaţiei profunde cu moartea, i-a permis lui Freud fundamentarea unei thanato-antropologii a originarului mortifer.

Conceptul de ambivalenţă este statuat în *Despre dinamica transferului* (1912), prin împrumut de la Bleuler. În finalul textului *Predispoziţia la nevroza obsesională. O contribuţie la problema alegerii nevrozei* (1913) este indicată originea moralei prin faptul că dragostea a fost precedată de ură. În *Pulsiuni şi destine ale pulsiunilor* (1915), Freud precizează originea conflictului ambivalent. Ura se dezvoltă o dată cu apariţia obiectului la nivelul narcisismului primar. Sensul originar al urii este constituit din relaţia de împotrivire la lumea exterioară, străină şi producătoare de excitaţii, adusă de pulsiunile de autoconservare. Exteriorul, obiectul şi ceea ce este urât sunt, iniţial, identice. Dacă obiectul se dovedeşte a fi o sursă de plăcere, va fi iubit şi încorporat Eului, astfel încât, pentru Eul-plăcere purificat, obiectul coincide cu ceea ce este străin şi urât. Ambivalenţa va fi plasată, după 1920, dincolo de principiul plăcerii, în cadrul conflictului ireductibil dintre Eros şi pulsiunea de moartea, ca expresie a ultimului dualism pulsional.

Ambivalenţa trimite în primul rând la o reprezentare a mortului şi nu a Morţii, cristalizată sub prescripţia *De mortuis nil nisi bene*. Figura ambivalentă a decedatului sfidează volutele rituale ale istoriei relaţiei noastre cu Moartea. Mortul tuturor „morţilor", fie al celei îmblânzite, a sinelui sau a celuilalt, rămâne imobilizat într-o postură de duşman, de agent al unui comportament vătămător asupra celor rămaşi în viaţă.

De la începutul perioadei „analitice" (1899), Freud are în vedere culpabilitatea resimţită faţă de persoanele dispărute: „sentimentul de culpabilitate faţă de părinţii morţi poate decurge din nevoia de răzbunare sau din plăcerea de a-i fi văzut suferind"[75]. Un an mai târziu, în *Interpretarea viselor* (1900), problematica ambivalenţei şi a identificării cu morţii este discutată prin reprezentarea morţii visătorului. Perioada elaborării textului

[75] S. Freud, *La naissance de la Psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1973, pp. 270-271.

este paralelă cu analiza pierderii tatălui, pe care Freud o întreprinde în transfer cu W. Fliess.

În *Totem şi tabu* (1912) se precizează sursa angoasei resimţite în faţa morţii celui apropiat: „morţii sunt puternici stăpânitori; vom fi uimiţi să aflăm că ei sunt priviţi ca duşmani"[76]. Tabu-ul morţilor se formează prin proiectarea duşmăniei inconştiente. Sentimentul de culpabilitate, care îşi are sursa în sentimentele negative refulate, produce teama conştientă de raportare negativă la cel dispărut.

În *Consideraţii actuale depre război şi moarte* (1915), Freud revine asupra celor două atitudini opuse faţă cel dispărut: „pe de-o parte această persoană iubită este pentru noi o proprietate intimă, o parte componentă din propriul eu, pe de altă parte el este parţial un străin, chiar duşman"[77].

În *Doliu şi melancolie* (1917) se evidenţiază rolul ambivalenţei în cadrul melancoliei, acelaşi şi pentru doliu: „cauzele melancoliei depăşesc de cele mai multe ori cazul clar al pierderii datorate morţii şi cuprind toate situaţiile de insulte, neglijări şi dezamăgiri, prin care se introduce în relaţie o opoziţie între iubire şi ură sau prin care poate fi întărită o ambivalenţă deja existentă[78]. Accentul cade pe mecanismul identificării (încorporării) şi pe interpretarea acuzaţiilor aduse de obiectul încorporat ca fiind autoacuzaţiile celui îndoliat.

Moartea este „marea trecere" şi Ianus, personificare divină a oricărei intrări şi ieşiri, pare a-şi impune încă şi mai mult figura, translatând-o unei ipostaze a sa: dublul. Întrucât clivajul structurant definitor pentru fiinţa culturală este consecinţa momentului mortifer originar, problematica dublului indică o altă constantă pe care o statuează Freud în relaţia noastră cu moartea.

Clivajul psihismului uman, de-dublarea sa antinomic-culturală, a fost consecinţa paricidului originar. În urma acestui act, fraţii hoardei originare au sacrificat un comportament imediat pentru o conduită mediată, prospectivă.

---

[76] S. Freud, „Totem şi tabu", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 256.

[77] *Idem*, „Consideraţii actuale despre război şi moarte", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 46.

[78] *Idem*, „Doliu şi melancolie", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 155.

Sexualitatea din hoardă devine incestuoasă, a-socială şi trebuie consumată mediat, în alt cadru decât cel iniţial, exogamic. Conflictul fraţilor hoardei originare este un conflict al ambivalenţei. Ambivalenţa există din momentul aşezării omului în cultură, prin intermediul paricidului, şi a necesitat găsirea de modalităţi de gestiune, unele formulate explicit.

Angoasa provocată de persoana dispărută are ca punct nodal investirea ambivalentă a acesteia. Prescripţia *de mortuis nil nisi bene* reprezintă reperul unei atitudini necesare care facilitează efortul de contrainvestire şi menţinere a refulatului. În perspectiva mitului hoardei primitive această expresie poate fi mult mai specifică: *Despre Tatăl originar, numai de bine.*

Nevroza obsesională este exemplară pentru problematica ambivalenţei. Fixaţiile în perioada anală par a avea un aport substanţial în construcţia „lumii de dincolo". Nevroza obsesională, în care ambivalenţa atinge cote de excelenţă, obligă subiectul la construirea de fantasme compensatorii în raport cu dorinţele mortifere ale acestuia. Ernst Lanzer, Omul cu şobolani, a avut o mare apetenţă pentru ritul funerar iar drept consecinţă era supranumit „cucuveaua". Acesta îşi omora fantasmatic cunoscuţii pentru a putea să îşi exprime simpatia faţă de rudele „defuncţilor". Pentru Omul cu şobolani „extensiunea atât de ciudată în lumea de dincolo a temerilor sale obsesive este şi ea doar o compensaţie pentru această dorinţă, de a muri tatăl"[79]. Lumea de dincolo este o modalitate prin care Lanzer îşi menţine tatăl (deja mort) în viaţă.

Omul ca fiinţă culturală s-a născut printr-o dinamică a clivajului, care a susţinut reacţia brutală în faţa aneantizării *celuilalt,* a unui celuilalt iubit dar, în aceeaşi măsură, urât. Acest *celălalt* a luat chipul şi asemănarea Tatălui originar. Însă acest Tată a fost urât pentru că monopoliza femeia. Dimensiunile psihice ale femeii nu s-au putut constitui decât după paricid.

Aici se află originea relaţiei dintre Moarte şi alteritate – pentru ca Moartea să existe, trebuia ca *celălalt* să se fi constituit psihic, trebuia ca tatăl să fie ucis, femeile să devină femei-mame iar dimensiunea oedipiană să fie activă. Moartea reprezintă *alteritatea* prin excelenţă şi a condus la constituirea *obiectului.*

---

[79] S. Freud, „Remarci asupra unui caz de nevroză obsesională", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune,* Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 84.

Singura modalitate posibilă de reacţie în faţa realităţii morţii pare a fi dedublarea Eului, sciziunea Eului, iniţial sub forma structurantă a Supraeului, ulterior sub formă fetişistă. Prin acest clivaj Eul îşi dublează existenţa şi poate să şi-o continue în planuri alternative.

Pentru Freud figura dublului a constituit, încă din perioadele timpurii ale filogenezei, o asigurare în faţa dispariţiei Eului, o negare a realităţii biologice a morţii. Dublul nu încorporează doar un conţinut respins de instanţa critică a Eului, ci şi toate posibilităţile nerealizate ale vieţii noastre.

În *Straniul* (1919), este indicată originea fenomenului dublului. Reprezentarea dublului a fost posibilă, în viaţa primitivului şi a copilului (conform apetenţei lamarckiene), pe tărâmul narcisismului primar. O dată cu depăşirea acestei faze de dezvoltare, semnificaţia dublului a trecut în opusul acestuia: în loc să mai constituie garanţia unei vieţi eterne, s-a transformat într-un mesager al morţii[80]. Găsim aici schiţate rădăcinile modalităţii în care Supraeul se desprinde din Eu. Este vorba de clivarea Eului prin constituirea unei instanţe care nu mai poate intra în alcătuirea acestuia din pricina conţinutului diferit. Supraeul apare ca un dublu al Eului.

Acest tip de evoluţie a figurii dublului, de la o ipostază pozitivă la una negativă, este indicat şi de Otto Rank. În textul pe care autorul îl consacră acestui subiect (1914), dublul se instituie în toate culturile ca refuz al morţii şi nevoie de imortalitate. Moartea nu poate atinge un dublu. Dacă dublul subiectului moare, subiectul nu va muri, iar dacă subiectul moare, dublul acestuia, sufletul său, va fi nemuritor. Figura dublului apare ca un produs al refulării. De aceea s-a supus dinamicii acestui proces. Îngerul este înlocuit de diavol, care mediază relaţia cu moartea: „Din înger gardian care îi asigura omului imortalitatea, dublul a devenit treptat conştiinţa persecutoare şi martirizantă a omului, diavolul. [...] diavolul a devenit ultima emanaţie religioasă a fricii de moarte"[81].

Dublul-înger se schimbă treptat sub forma negativă a diavolului, semn al presiunii şi întoarcerii refulatului. Dublul nu mai este un alter-Ego ci un Eu-opozit, care ameninţă, nu înlocuieşte Eul: „Diavolul care, conform credinţei Bisericii, ia în stăpânire un suflet vinovat şi îl privează astfel de

---

[80] S. Freud, „Straniul", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 268.

[81] O. Rank, „Le double", în *Don Juan et le Double*, Payot, 1973, p. 73.

imortalitate, este descendentul direct al sufletului imortal personificat care s-a transformat treptat în spirit rău"[82].

Istoria „dublului" adună problematica reamenajărilor psihice în vederea negocierii cu moartea. Dublul a existat din momentul în care s-a impus pericolul morţii. Christian David, preluând ideea lui M. de M'Uzan conţinută în sintagma „dacă aş fi fost mort", este de părere că aceasta se referă la dublul individului prin mediere cu o problematică falică. În această perspectivă, „dublul" este o reprezentare a falusului. Castrarea este cel mai important pericol, prin care individul şi-ar pierde posibilitatea de a participa la imortalitatea speciei. Ideea de imortalitate se referă la specia umană care supravieţuieşte individului. Dublul se referă la falus, care se regăseşte, din punctul acesta de vedere, în ideea de suflet etern[83].

În *Straniul,* pornind de la povestirea *Omul cu nisipul* a lui E.T.A. Hoffmann, Freud explică sentimentul de straneitate legat de subiectul dublului prin complexul castrării, pentru că „Omul cu nisipul" este de fapt tatăl rău, autorul potenţial al castrării.

În *Fetişismul* (1927) este dezvoltată relaţia dintre refuzul realităţii şi fetişism. Este vorba despre refuzul castrării reale a femeii care produce nucleul unui clivaj al Eului. O parte a Eului acceptă în timp ce alta refuză realitatea. În acest text întâlnim analogia dintre fetişism şi patologia doliului[84]. Este vorba despre cazul a doi tineri care au refuzat realitatea decesului tatălui, fără a dezvolta o psihoză. Eul acestora a refuzat un fragment important de realitate precum fetişistul refuză realitatea castrării feminine. Un curent din viaţa psihică nu a recunoscut moartea tatălui, în timp ce un altul a luat în consideraţie acest fapt; cele două atitudini, una corespunzătoare dorinţei, iar cealaltă realităţii, au coexistat, prin clivajul Eului.

Funcţiile dublului se construiesc pe repetiţie, care susţine un model circular. Dublul anunţă întoarcerea şi deplasarea în afara timpului. Situarea în afara timpului este semnul întoarcerii refulatului, a întoarcerii a ceea ce a lipsit. La limită, refulatul se prelungeşte în moarte. Pentru că întoarcerea refulatului este mortiferă şi semnalată prin angoasă, uneori destructurantă.

---

[82] *Ibidem,* p. 115.

[83] C. David, „Le deuil de soi même", în *Revue Française de Psychanalyse, Tome LX,* P.U.F., Paris, 1996.

[84] S. Freud, „Fetişismul", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului,* Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 300.

Dublul trimite spre clivajul Eului. În termeni freudieni, clivajul structurant al Eului este definit în termenii funcţiei de Ideal. Conceptele de Eu ideal şi de Idealul eului au fost folosite de Freud în teoria Supraeului, fără însă a le conferi funcţii aparte. Unica precizare a relaţiei dintre aceste concepte o găsim în *Descompunerea personalităţii psihice* (1931), când Freud subordo-neazã Idealul eului structurii Supraeului, ca una dintre funcţiile sale.

Pornind de la Freud, disjuncţia între cei doi termeni s-a dezvoltat spre structuri şi funcţii diferite. S-a conturat, în primă instanţă, binomul Idealul eului – Supraeu ca opus conceptului de Eu ideal.

Ulterior binomul s-a repolarizat şi a rezultat cuplul Eu ideal – Idealul eului. Prin acesta se contruieşte ceea ce Dominique Scarfone numeşte circuit, regim sau câmp narcisic[85]. Câmpul narcisic este alcătuit din doi poli:

1. regrupat spre lumea interioară, narcisic, atotputernic şi magic – Eul ideal;

2. deschis spre lumea exterioară, spre raportul cu celălalt – Idealul eului.

Eul ideal reprezintă o stare de conformism non-ambivalent şi non-culpabil în raport cu celălalt. Pentru Eul ideal lucrurile se petrec ca şi cum celălalt şi Supraeul nu există. Eul ideal este paradoxal: refuză alteritatea, dar nu poate exista decât dacă se raportează la un obiect pe care îl ia ca ideal. Eul ideal, prin caracterul său atotputernic magic şi narcisic, seamănă cu eul-plăcere-purificat descris de Freud în *Formulări despre cele două principii ale funcţionării psihice* (1911): „Eul plăcere nu poate face altceva decât să dorească, să lucreze pentru obţinerea plăcerii şi să evite neplăcerea"[86].

Gilbert Diatkine pune în relaţie figura dublului cu Eul ideal: „Eul ideal se poate defini ca o fantasmă prin care folosim dublul narcisic pentru a ne identifica cu Idealul eului şi a regăsi mama primitivă, negând realitatea conflictelor interne care fac ca Eul să nu fie un eu-plăcere-purificat"[87].

---

[85] D. Scarfone, „Formation d'ideal et Surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, pp. 1591-1592.

[86] S. Freud, „Formulări despre cele două principii ale funcţionării psihice", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 19.

[87] G. Diatkine, „Surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000, p. 1576.

Dublul apare ca un mijloc de a regăsi starea paradisiacă primitivă în care copilul era *His Majesty the Baby*, prinţul mamei arhaice, pentru a folosi sintagma lansată de Freud în *Pentru a introduce narcisismul.*

Sentimentul de integritate al Eului trece prin constituirea unui Eu ideal. În acest sens, narcisismul micilor diferenţe îşi extrage puterea explozivă din contrazicerea asemănării Eului cu dublul său narcisic, prin care se garantează identificarea cu Idealul eului. Diatkine este de părere că alterarea dispozitivului Eul ideal – Idealul eului conduce la pierderea limitelor Eului. Exemplul îl constituie chiar o experienţă personală a lui Freud pe care o găsim în subsolul textului *Straniul.* Această întâmplare este pentru Freud un rest al reacţiei arhaice de întâlnire a dublului: „Mă aflam singur în compartimentul vagonului de dormit; o zdruncinătură puternică a trenului a deschis uşa care ducea spre toaleta învecinată şi la mine a intrat un domn mai în vârstă, în halat de casă, cu o şapcă de voiaj pe cap. Am bănuit că, părăsind toaleta, care se afla între cele două compartimente, el a greşit direcţia şi a venit în compartimentul meu. Mă pregăteam să-i arăt greşeala, când am recunoscut stupefiat în intrus propria mea imagine reflectată de oglinda uşii de legătură. Îmi amintesc clar că apariţia mi-a displăcut"[88]. Freud, arată Diatkine, nu s-a simţit stingherit din cauza ţinutei în care se afla, ci a încercat un sentiment de straneitate, un gen de minimă depersonalizare. Dispozitivul Eul ideal – Idealul eului asigură coeziunea limitelor Eului separând ceea ce este „bun" de ceea ce este „rău". Când acest dispozitiv este atins, distincţia dintre interior şi exterior se şterge[89].

Pierderea limitelor Eului are consecinţe importante. Pentru că funcţionarea normală a Supraeului necesită existenţa unui Eu cu limite integre, Supraeul (chiar dacă este incompatibil cu Eul ideal) nu mai poate compara Eul cu Idealul său. O altă consecinţă este percepţia unui sentiment de dezintegrare – depersonalizare. Acest sentiment de dezintegrare articulează figura Dublului cu moartea.

---

[88] S. Freud, „Straniul", în *Freud, Opere 1, Eseuri de psihanaliză aplicată,* Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 280.

[89] G. Diatkine, „Surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000, p. 1577.

SUPRAEU ŞI ANGOASĂ

Pulsiunea de moarte s-a format într-un spaţiu teoretic situat la limita unei epistemologii psihanalitice. Prin maxima depărtare de clinică, pulsiunea de moarte s-a antrenat într-o mişcare de deconceptualizare. Nivelul conceptual imediat inferior suportat de teoria psihanalitică în studiul Morţii regrupează concepte cu o bună susţinere clinică. Trecerea de la conceptul de pulsiune de moarte la concepte precum Supraeul, angoasa de moarte etc. se înscrie, în aceste sens, într-o mişcare de reconceptualizare analitică a Morţii.

Ultima dialectică pulsională propusă de Freud a luat naştere concomitent cu cea de a doua sa topică. Chiar dacă relaţia dintre Eros şi pulsiunea de moarte se joacă la nivelul relaţiilor dintre toate cele trei instanţe, una dintre ele este privilegiată în raport cu pulsiunea de moarte: Supraeul. Deşi lucrează în slujba sublimării, Freud observă în pulsiunea de moarte cel mai important impediment în calea culturii şi civilizaţiei. Agresivitatea distructivă, care acţionează în interiorul fiinţei, se cere limitată sau transformată. Întrucât agresivitatea va fi introiectată, dirijată spre Eu şi instalată sub forma Supraeului, problematica relaţiei dintre cultură şi pulsiunea de moarte glisează în cea a instanţei care gestionează principiul datoriei. Supraeul este toposul psihic aflat în serviciul pulsiunii de moarte.

Freud va introduce conceptul de Supraeu în legătură cu refularea. În *Pentru a introduce narcisismul* (1914) utilizează termenul de Ideal al eului. Noţiunea este premergătoare celei de Supraeu şi anunţă funcţia acestuia, refularea: „Formarea idealului ar fi, privită din perspectiva Eului, condiţia refulării"[90].

Termenul de *ideal* va fi folosit de Freud în *Psihologia maselor şi analiza Eului* (1921): „O masă primară se prezintă ca un număr de indivizi la care Idealul eului a fost înlocuit prin acelaşi obiect"[91].

Conceptul de Supraeu va intra în literatura psihanalitică o dată cu *Eul şi Se-ul* (1923), când face tranziţia cu fosta noţiune: „Am arătat în alt loc [*Pentru a introduce narcisismul* şi *Psihologia maselor şi analiza Eului*]

---

[90] S. Freud, „Pentru a introduce narcisismul", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 49.

[91] *Idem*, „Psihologia maselor şi analiza Eului", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 82.

motivele care ne-au determinat să admitem existenţa unei trepte în cadrul Eului, o diferenţiere a acestuia pe care am numit-o *Idealul Eului* sau *Supraeu*"[92].

În textul din 1923 este descrisă geneza Supraeului. Se-ul este instanţa originară, iar cele două instanţe, Eul şi Supraeul, se formează prin „telescopare" din Se. Narcisismul primar este depăşit prin exigenţa Erosului şi libidoul narcisic trece în libido obiectual. În această perioadă arhaică, în care Eul începe să fie schiţat, investirea este echivalentă cu identificarea iar limita subiect-obiect intermitentă. De-a lungul psihogenezei, Eul se constituie prin identificări succesive cu obiectele istoriei sub forma unui precipitat al relaţiilor de obiect.

Cerinţele libidinale ale Se-ului nu pot fi satisfăcute în relaţia cu obiectul – pulsiunea nu poate fi stinsă. De aceea, obiectul este introiectat ca parte a Eului, fapt care permite Se-ului renunţarea la obiect. Tendinţa Eului este, astfel, de a se impune Se-ului ca obiect unic, preluând prin introiecţie caracteristicile obiectuale. Eul se identifică cu obiectul şi se recomandă Se-ului în locul acestuia, dirijând asupra sa libidoul Se-ului. Relaţia libidinală narcisică (secundară) astfel constituită presupune transformarea libidoului prin sublimare. Freud presupune că orice sublimare se realizează prin intermediul Eului care transformă libidoul obiectual într-unul narcisic[93].

Formarea Supraeului presupune un proces de identificare. Iniţial Freud se referea la identificarea cu tatăl. Ulterior Supraeul se va forma direct prin identificarea cu Supraeul patern. Structura rezultată din identificarea şi introiecţia părintelui de sex opus, corespondentă fazei oedipiene, nu poate intra în alcătuirea Eului. Este vorba despre aspecte ale personalităţii părintelui de sex opus, încărcate negativ (prin mişcarea iniţială de proiecţie a agresivităţii copilului) şi aflate în conflict cu Eul subiectului printr-un conţinut reacţional. Prin urmare, se constituie o formaţiune aparte, care va păstra caracteristicile obiectului originar, interdicţia.

Într-un text ulterior, Freud arată că „înclinaţiile libidinale ce aparţin complexului Oedip vor fi în parte desexualizate şi sublimate, ceea ce se

---

[92] S. Freud, „Eul şi Se-ul", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 231.

[93] *Idem*, p. 233.

întâmplă la fiecare transpunere în identificare, în parte inhibate în raport cu scopul şi transformate în impulsuri tandre"[94].

Pentru că Supraeul s-a născut prin identificare cu prototipul (Supraeul) parental şi pentru că identificarea şi introiecţia presupun desexualizare, sublimare, se produce o polarizare pulsională: după sublimare, componenta erotică nu mai are forţa de a imobiliza toate elementele distructive ale Supraeului, care îşi manifestă din plin această tendinţă. Prin intervenţia precoce a Supraeului se salvează investiţia în obiect şi se renunţă totodată la obiect.

Instalarea individului uman în cultură este operată prin funcţiile Supraeului, prin sublimare, ca destin al pulsiunii şi prin idealizare, ca destin al obiectului. Evoluţia culturală are drept principal resort transformarea destinului pulsional şi de aceea sublimarea şi nu idealizarea este adevăratul resort al evoluţiei culturale. Sublimarea presupune devierea scopului sexual al pulsiunii într-unul nonsexual care vizează obiecte socialmente valorizate.

Sublimarea se opune în mod paradoxal travaliului Erosului, fiind dublu caracterizată prin faptul că se află în serviciul:

- evoluţiei culturale. Prin sublimare Supraeul devine dominat de „cultura pură a instinctului morţii"[95] Sublimarea pulsiunii determină interiorizarea unui „rezervor thanatic". În această ordine, cultura reprezintă o defensă în faţa mortiferului sau, cu alte cuvinte, procesul cultural este un derivat al travaliului pulsiunii de moarte;
- pulsiunii de moarte prin desexualizarea operată asupra obiectului introiectat.

După cum arată Claude Janin, desexualizarea consecutivă sublimării implică de-legarea, în timp ce crearea relaţiei sociale, activitate socialmente dezirabilă, implică legarea de obiect. Sublimarea pune problema articulării complexe dintre investirea narcisică şi cea obiectuală[96]. Nevroticul are

---

[94] S. Freud, „Declinul complexului Oedip", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate,* Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 215.

[95] *Idem,* „Eul şi Se-ul", în *Dincolo de principiul plăcerii,* Ed. Jurnalul Literar, 1992, p. 149.

[96] C. Janin, „Les sublimations et leur destins", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXII, nr. 4, P.U.F. Paris, 1998, p. 1077.

tendinţa de a suplimenta refularea concomitent cu a reduce capacitatea de sublimare. De aceea, capacitatea sublimativă se află în relaţie cu dimensiunea narcisică a Eului. Prin sublimare, libidoul obiectual devine libido narcisic. Supraeul este atât un reprezentant al lumii exterioare cât şi unul al Se-ului, din ale cărui nevoi pulsionale s-a format.

Procesul sublimator realizează un aliaj între narcisic şi obiectual prin care individul este pus în faţa alterităţii. Prin procesul de sublimare Supraeul interiorizează comandamente specifice, sprijinindu-se pe oferta culturală condensată în idealul populaţiei de origine. J.-L. Donnet consideră că procesul sublimator se confundă cu efortul Eului de a-şi atinge idealul[97]. Poate că tocmai consecinţele dialecticii dintre narcisic şi obiectual l-au făcut pe Freud să nu fie mulţumit de textul metapsihologic dedicat sublimării şi să-l distrugă.

În textul *Pulsiuni şi destine ale pulsiunilor* (1915), în care anunţa articolul despre sublimare, acest proces este ultimul dintre cele patru destine ale pulsiunii, alături de transformarea în contrariu, întoarcerea împotriva propriei persoane şi refularea[98].

Relaţia dintre sublimare şi refulare este expusă de Freud în *O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci* (1910). Libidoul pus în serviciul cercetării sexuale infantile şi supus refulării poate cunoaşte trei destine:

1. impulsul spre cercetare are aceeaşi soartă cu sexualitatea şi rezultă inhibiţia nevrotică;

2. dezvoltarea intelectuală rezistă refulării şi se produce sexualizarea gândirii în sens obsesional;

3. destinul „rarisim şi perfect", în care libidoul se sustrage refulării şi se sublimează, la început în sete de cunoaştere şi ulterior într-un instinct de cercetare. Şi în acest caz intervine refularea sexuală, dar nu suficient pentru a arunca în inconştient o pulsiune parţială a dorinţei sexuale. Sublimarea vizează în acest sens pulsiunile parţiale care nu se integrează în genitalitate[99].

---

[97] J.-L. Donnet, „Processus culturel et sublimation", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXII, 1998, P.U.F., Paris, pp. 1057-1058.

[98] S. Freud, „Pulsiuni şi destine ale pulsiunii", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 67.

[99] *Idem*, „O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, pp. 115-116.

Dacă sublimarea este un destin al pulsiunii în care libidoul este desexualizat, pus în serviciul activităţilor non-sexuale, obiectul pulsiunii pare a se transforma – acesta nu mai este un obiect sexual ci este un obiect intern desexualizat. Scopul pulsiunii este schimbat într-unul non-sexual, care vizează obiecte socialmente valoroase. Se produce astfel articularea conceptului de sublimare cu cel de ideal.

Procesul cultural este întreţinut prin permanenta deturnare de la scop a pulsiunii. Obiectul valorizat social, scopul pulsiunii sublimate, Idealul, va asigura relaţia socială din colectivitate. Prin acest continuu efort se construiesc relaţiile sociale, este posibilă impersonalizarea şi generalizarea obiectelor. Chiar dacă sublimarea se referă la obiectele valorizate social, câmpul activităţilor sublimate rămâne însă slab definit de Freud.

În formarea Supraeului raporturile de autoritate dintre cei doi părinţi sunt esenţiale, întrucât modifică evoluţia complexului Oedip. Pentru identificare (cu Supraeul patern), copilul are nevoie ca personalitatea tatălui să fie validată de mamă. Posibilitatea victoriei în faţa tatălui considerat rival determină prelungirea relaţiei incestuoase şi puternice sentimente de culpabilitate. Într-o familie în care mama ocupă o poziţie de autoritate, tatăl nu va permite ieşirea copilului din relaţia binomială cu mama.

Pentru ca angoasa de castrare – angoasă determinată de tatăl-rival – să poată întrerupe relaţia libidinală cu mama, copilul trebuie să fie sigur de inutilitatea întreprinderii de eliminare a tatălui. Această siguranţă derivă din statutul unui tată valorizat de către mamă, a cărui imagine poate suporta agresivitatea proiectată de către copil, fără a-i produce acestuia din urmă o culpabilitate puternică. Tatăl slab şi îngăduitor (cu un Supraeu dur) constituie pentru copil un prilej pentru formarea unui Supraeu prea sever, deoarece, sub influenţa relaţiei camaraderești, copilul nu îşi poate descărca agresivitatea pe acesta şi singura cale de ieşire rămâne întoarcerea spre interior.

Dacă tatăl reprezintă autoritatea în familie, fiind sănătos, sever şi drept, mama nu va interveni în relaţia acestuia cu copilul, iar erotismul copilului faţă de mamă va fi refulat sub acţiunea angoasei de castrare, concomitent cu posibilitatea descărcării agresive faţă de tată. Într-o astfel de triangulare, unica alternativă a copilului de a rezolva situaţia de rivalitate cu tatăl constă în renunţarea la obiectul primar. Supraeul rezultat dizolvă complexul Oedip şi fereşte Eul de atacul virulent al angoasei de castrare, realizând deziderатul

paradoxal al sănătăţii psihice a individului: a fi castrat pentru a fi sexuat. Datorită complexului castrării teroarea castrării este o angoasă structurantă.

Instaurarea Supraeului este determinată şi de nevoia de protecţie a Eului în faţa angoasei de castrare. Imaginea tatălui a fost validată în triunghiul familial şi suportă agresivitatea inconştientă a copilului. Copilul are siguranţa faptului că unica soluţie în rezolvarea competiţiei pentru cucerirea mamei este chiar abandonul competiţiei. Acest fapt determină identificarea cu tatăl (Supraeul patern), ca partener apt al mamei şi constituirea unui Supraeu care permite refularea relaţiei incestuoase cu mama.

Supraeul genital protejează Eul de angoasa de castrare. După cum arată Freud, „autoritatea paternă introiectată în Eu formează acolo nucleul Supraeului care împrumută de la tată severitatea, perpetuează interzicerea incestului de către el şi asigură astfel Eul contra repetării investiţiei libidinale a obiectului originar"[100].

Tatăl oricărei (pre)istorii personale este Tatăl originar. În *Psihologia maselor şi analiza Eului* este indicat rolul protectiv al acestuia din urmă. Dacă o mulţime îşi pierde conducătorul, îşi pierde Idealul, fiecare membru al mulţimii va resimţi panică, angoasă. Funcţia de Ideal a Supraeului protejează Eul de angoasa de castrare. Când conducătorul este pierdut, mort, se reiterează crima originară iar panica determinată de pierderea Idealului indică uciderea Tatălui şi angoasa culturală resimţită în faţa acestei situaţii.

Însă, din mulţime, femeia este exclusă. Perspectiva falocentrică este inerentă funcţiilor Supraeului pentru că orientarea spre Ideal este specifică mulţimii masculine, după cum aceştia au fost în timpul originar orientaţi în jurul Tatălui, al şefului.

Angoasa este reacţia în faţa unui pericol (real sau pulsional), mai precis este reacţia originară la starea de neajutorare specifică unui episod traumatic. Angoasa se caracterizează prin nedeterminare şi prin lipsa de obiect, întrucât reacţia originară este reprodusă ulterior (în absenţa obiectului traumatic iniţial) în situaţii periculoase, ca un semnal de alarmă. De aceea angoasa este atât o reacţie de aşteptare a traumei, cât şi o repetiţie îmblânzită a acesteia[101], în speranţa de a se putea controla situaţia şi elabora evenimentul traumatic.

---

[100] S. Freud, „Declinul complexului Oedip", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 215.

[101] *Idem*, „Inhibiţie, simptom, angoasă", în *Freud, Opere V, Inhibiţie, simptom, angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, pp. 258-259.

În *Inhibiţie, simptom, angoasă*, Freud înţelege istoria evoluţiilor spre angoasă în următorii paşi[102]:

1. angoasa originară sau angoasa primitivă a naşterii – determinată de prima pierdere a obiectului (corespunde perioadei de imaturitate a Eului);
2. angoasa sugarului – determinată de accentuarea pierderii obiectului: lipsa mamei devine un pericol, în contextul situaţiei de neajutorare în care se află copilul, prin creşterea tensiunii necesităţii (corespunde lipsei de independenţă a primilor ani ai copilăriei);
3. angoasa de castrare – este o angoasă de separare: existenţa organelor sexuale reprezintă garanţia reunirii cu mama iar castrarea trimite spre o nouă separare de mamă (corespunde fazei falice);
4. angoasa produsă prin puterea Supraeului, continuare a angoasei de castrare (corespunde fazei de latenţă).

Focarul angoasei va rămâne întotdeauna Eul iar relaţia dintre angoasă şi refulare a constituit, pentru Freud, un teren de interogaţie important: este angoasa o transformare calitativă a afectului reprezentării refulate şi un rezultat al refulării sau este un semnal prin care se indică necesitatea declanşării reacţiilor de apărare? Ultima variantă reprezintă a doua teorie despre angoasă, lansată în 1926, în care angoasa-semnal are funcţia de a gestiona defensa Eului.

Cum teoretizează Freud angoasa de moarte?

În *Eul şi Se-ul* (1923), Freud identifică sursa angoasei de moarte în relaţia dintre Eu şi Supraeu[103]. Mecanismul angoasei de moarte constă în faptul că Eul („rezervorul angoasei") se descarcă de libidoul său narcisic, sacrificându-se şi renunţând la obiect, ca şi în cazul celorlalte accese de angoasă, sub acţiunea Supraeului. Relaţia dintre narcisism şi angoasa de moarte este problematică. Angoasa este un semn al vieţii psihice şi al reacţiei Eului. De aceea, descărcarea totală a Eului de libidoul narcisic este echivalentă cu lipsa posibilităţii acestuia de a reacţiona prin angoasă. Angoasa de moarte rămâne cu necesitate o reacţie a Eului care a pierdut numai o parte din libidoul său. În *Problema economică a masochismului* (1924), angoasa

---

[102] *Idem*, pp. 238-240.

[103] *Idem*, „Eul şi Se-ul", *op. cit.*, p.156.

reală de moarte este dedusă dintr-o concepţie parentală asupra destinului, care ascunde de fapt figura Supraeului[104].

Pasul hotărâtor în teoretizarea angoasei de moarte este legat de principalul text freudian despre angoasă. În *Inhibiţie, simptom, angoasă* (1926), Freud conectează angoasa de castrare cu cea de moarte: „Dacă angoasa este reacţia Eului la pericol, atunci trebuie să considerăm că nevroza traumatică, care se ataşează atât de frecvent pericolului de moarte depăşit, este o urmare directă a angoasei de viaţă şi de moarte, cu înlăturarea dependenţelor Eului, şi cuprinde castrarea"[105]. Angoasa de castrare ţine locul celei de moarte: „Susţin ipoteza că angoasa de moarte poate fi concepută ca un *analogon* al angoasei de castrare şi că situaţia la care reacţionează Eul este starea de a fi părăsit de Supraeul protector – de forţele sorţii – ceea ce face ca asigurarea faţă de toate pericolele să îşi găsească sfârşitul"[106]. În această situaţie, Eul nu mai renunţă la un obiect oarecare, ci chiar la Supraeul său. Angoasa de moarte apare ca produs al atacului paroxistic al Supraeului asupra Eului, atac care echivalează cu pierderea acestuia.

Analogia dintre angoasa de castrare şi cea de moarte este susţinută de numeroase produse ale imaginarului popular. Făcând o incursiune în acest teritoriu, observăm faptul că un semn prevestitor al morţii, al faptului că în scurt timp „vor cădea jertfă prigonitorilor lor", îl constituie, pentru haiduci şi voinici, distrugerea sau stricarea armelor lor. Simbolismul falic al armelor trimite într-o manieră explicită spre complexul castrării. Balada *Visul lui Tudor Vladimirescu* este reprezentativă în acest sens:

„Alei, maică, alei dragă!
Curând visul mi-l dezleagă.
Că ştii, maică, am visat
Buzduganu-mi sfărâmat!
Sabia cea bună, nouă,
Am visat-o ruptă în două.
Puşca mea cea ghintuită

---

[104] S. Freud, „Problema economică a masochismului", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 272.

[105] S. Freud, „Inhibiţie, simptom, angoasă", în *Freud, Opere V, Inhibiţie, simptom, angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 232.

[106] *Idem*, p. 233.

Am visat-o ruginită.
Maică! pistoalele mele
Le-am visat fără oţele.
Apoi înc-am mai văzut,
Şarpe galbăn prefăcut
Ce purta coarne de ţap
Şi creastă roşie în cap.
El avea ochi vânzător,
Avea grai linguşitor
Şi mă tot ruga mereu,
Să mă duc la cuibul său! ...
Maică, măiculiţa mea!
Cum să scap de cursa rea?
Căci un glas prevestitor
Îmi tot spune c-am să mor..."[107]

O variantă a acestei balade este cântecul haiducului bucovinean Ion a lui Darie:

„Cinci pistoale d-ale mele
Le-am visat fără oţele
Semn că voi fi prins îndat'
Şi spre moarte judecat!
Hei! şi puşca mea cea nouă
Am visat-o ruptă-n două.
Astfel şi viaţa mea
Se va rupe, vai de ea!"[108]

Teama privind distrugerea armelor are drept consecinţă teama de moarte, după cum angoasa de castrare este angoasa de moarte. Aceasta din urmă reprezintă ultima transformare a angoasei resimţită în faţa Supraeului. Supraeul (după scenariul castrării) pedepseşte Eul şi îl determină să renunţe la libidoul narcisic şi la obiectele iubirii sale. În cazul angoasei de moarte

[107] S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, Ed. „Grai şi suflet – cultură naţională", Bucureşti, 1995, p. 12.
[108] *Ibidem.*

obiectul iubirii este chiar Supraeul. În această situaţie, angoasa de moarte poate fi concomitentă unei puternice regresii înaintea identificării din stadiul falic, într-o perioadă timpurie.

Care este în acest caz relaţia dintre tipurile de evoluţie spre angoasă propuse de Freud şi angoasa de moarte?

Pornind din ultimul stadiu, corespunzător fazei de latenţă, putem presupune că unica direcţie de dezvoltare spre angoasa de moarte este formată dintr-o mişcare de regresie formală spre tipurile anterioare de evoluţie spre angoasă şi în special spre angoasa sugarului, în care integritatea psihică este pusă sub semnul întrebării. Angoasa de moarte devine în acest caz un tip de angoasă de aneantizare prin care se semnalează un aflux debordant de excitaţie care pune limitele Eului în pericol.

CULTURĂ ŞI SUPRAEU

După cum am văzut, principala remaniere teoretică în geneza Supraeului se referă la sursa acestuia. Dacă în *Eul şi Se-ul,* Supraeul se constituie prin identificarea cu imaginea părinţilor, în *Disconfort...* Supraeul copilului va fi moştenitorul imaginii Supraeului parental. Nu tatăl în sine este cel care determină formarea unui tip de Supraeu, ci chiar Supraeul patern, care este sursa conduitei tatălui în situaţia oedipiană.

Supraeul este instanţa prin intermediul căreia individul se instalează în cultură. Chiar dacă Supraeul este în sine un topos care tinde spre impersonal şi este *a priori* o instanţă culturală, Freud dezbate de-a lungul operei sale conceptul de Supraeu cultural.

Palierul cultural al Supraeului este schiţat în textul din 1907 (*Acţiuni compulsive şi practici religioase*) în care sunt expuse analogii existente între nevrotic şi credincios. Atât nevroticul cât şi credinciosul trebuie să negocieze cu o „conştiinţă vinovată". Conştiinţa vinovată a nevroticului obsesional este analogă cu „declaraţiile solemne ale credincioşilor, cum că ei sunt amarnic de păcătoşi"[109]. Conştiinţa vinovată este o dimensiune a mulţimii şi de aceea putem înţelege „religia ca o nevroză obsesională universală"[110].

---

[109] S. Freud, „Acţiuni compulsive şi practici religioase", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune,* Ed. Trei, Bucureşti, 2002, pp. 17-18.

[110] *Idem,* p. 20.

Prima dată când foloseşte conceptul de Supraeu cultural este în *Disconfort în cultură*: „Ne este îngăduit chiar să susţinem că şi comunitatea creează un Supraeu sub influenţa căruia se desăvârşeşte procesul cultural"[111]. Analogia dintre individ şi societate este explicită: individul depăşeşte în dezvoltarea sa unele stadii psihosexuale, iar societatea evoluează „stadial" pornind de la evenimentul paricidului originar. Scenariul paricidului este evenimentul oedipian al societăţii: Supraeul comunitar se va fi interiorizat după o perioadă de latenţă care în evoluţia societăţii ar fi putut coincide cu era glaciară.

În *Descompunerea personalităţii psihice* (1932), Freud descrie Supraeul individual făcând trimitere la cel comunitar: „Umanitatea nu trăieşte niciodată exclusiv în prezent; în ideologiile Supraeului, trecutul continuă să trăiască, tradiţia rasei şi a poporului nu cedează decât treptat locul influenţelor prezentului, noilor modificări"[112]. Societatea evoluează asemeni individului. Această perspectivă este un reflex al evoluţionismului freudian bine condensat de legea biogenetică a lui Ernst Heinrich Haeckel. Evoluţia culturală se exprimă în cadrul fiecărei societăţi, iar societatea, la fel ca individul, este supusă şi regresiei.

Supraeul cultural nu este neapărat o structură aparte instanţelor definite ci ansamblul unor caracteristici comune ale funcţionării.

În *Pentru a introduce narcisismul* (1914) este expusă structura individual-socială a Idealului Eului (viitoarea funcţie de ideal a Supraeului): „Acest ideal are, pe lângă partea sa individuală, şi una socială, el fiind de asemenea idealul comun al unei familii, al unei categorii sociale, al unei naţiuni"[113]. În acest text se sugerează un tip de organizare concentrică a Idealului Eului care are drept nucleu familia, iar la periferie idealurile comune naţiunii sale. Acest tip de organizare va fi reportat de Freud în viitoarele referiri la Supraeul cultural. În aceste condiţii, Supraeul cultural nu reprezintă o structură separată. În măsura în care „nucleul" format de

---

[111] S. Freud, „Disconfort în cultură", în *Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 197.

[112] *Idem*, „La décomposition de la personnalité psychique", în *Nouvelles conférences d'introduction à la Psychanalyse*, Gallimard, 1995, p. 94.

[113] *Idem*, „Pentru a introduce narcisismul", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, pp. 55-56.

familie aduce în discuţie caracteristici individuale, de la un anumit „strat" spre periferia modelului sugerat, Supraeul devine eminamente cultural. Modelul este controversat pentru că „nucleul" parental este deja înscris în cultură. Incertitudinea graniţei dintre individual şi colectiv în alcătuirea acestei structuri se conservă. Paul Denis subliniază acest lucru printr-o observaţie pe marginea mecanismelor de transmitere ale idealului: „Idealul colectiv este transmis nu printr-un Supraeu cultural, ci prin cultură, prin obiectele culturale"[114]. Este vorba despre „obiectele culturale ideale" care, introiectate în Supraeu, dau măsura colectivă a Supraeului. Pentru Denis, Supraeul devine „cultural" numai pentru că „Supraeul nu este distributiv, este individual prin natură, fiind moştenitorul complexului Oedip, al complexului Oedip al fiecăruia, în toată unicitatea sa"[115].

Problematica raportului dintre individual şi colectiv este sensibilă în textul freudian în special prin istoria raportului cu Jung. Noţiunea de Supraeu cultural presupune o memorie impersonală, filogenetică a individului. În octombrie 1911, Freud susţine această ipoteză în raport cu problematica dublului: „Dacă există o memorie filogenetică a individului, ceea ce din păcate nu vom mai putea în curând nega, atunci angoasa dublului are această provenienţă"[116]. Cu toate acestea, Freud nu va dezvolta o topică psihică a filogenezei, aparte de cea ontogenetică; filogeneza va constitui însă o dimensiune a psihismului individual. Noţiunea de Supraeu cultural se află la limita acestui tip de teoretizare freudiană inapetentă filonului transpersonal de care s-a desprins net o dată cu ruptura din 1913, prilejuită de lucrarea jungiană *Simboluri şi metamorfoze ale libidoului.*

Pentru Freud instanţele celei de a doua topici sunt în primul rând individuale şi apoi cultural-colective. O topică explicit impersonală este redundantă: „inconştientul colectiv propus de Jung este un concept inutil şi greu tangibil"[117].

---

[114] P. Denis, „Idéal et objets culturels", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXVI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1608.

[115] *Idem,* p. 1606.

[116] G. Diatkine, „Surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXVI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1533.

[117] E. Sapir, „Influence des modèles inconscients sur le comportement social", în *Anthropologie,* Editions de Minuit, 1967, pp. 35-48.

Supraeul este implicit cultural şi este unul dintre conceptele prin care se poate cerceta raportul dintre individ şi colectivitate[118]. În structurarea sa se porneşte de la familie pentru a se ajunge la modelele oferite de societate: „se depărtează din ce în ce mai mult de părinţi şi devine, ca să spun aşa, mai impersonal"[119].

În *Disconfort în cultură,* Freud arată: „Supraeul unei epoci culturale are o origine asemănătoare cu cel individual, el se sprijină pe impresia pe care au lăsat-o mari personalităţi conducătoare"[120]. Conform scenariului hoardei primitive, prima mare personalitate conducătoare, sursa originară a Supraeului, este Tatăl. Dar autoritatea tatălui acoperă deja grupul, este colectivă, socială. În aceste condiţii, Supraeul (cultural) este un concept situat la limita dintre intra- şi inter-psihic.

Poate palierul inter-psihic al Supraeului să fie denumit Supraeu cultural?

Supraeul cultural ar fi în acest caz moştenitorul identificărilor celor mai depărtate de părinţi. Dar părinţii deţin la rândul lor un Supraeu „cultural" prin care se operează trimiterea la grup. Mama constituie unul dintre primele transmiţătoare ale Supraeului „cultural" şi ale idealurilor grupului. Cu alte cuvinte, chiar nucleul Supraeului – care se formează, după cum arată Freud, nu prin identificare cu părintele, ci prin identificarea cu Supraeul acestuia – este „colectiv şi cultural". De aceea Supraeul este prin excelenţă şi exclusiv cultural, adăugarea atributului „cultural" fiind lipsită de sens.

În acest caz, noţiunea de Supraeu „cultural-comunitar" defineşte o axă în gândirea antropologică freudiană care are drept funcţie sublinierea multiplelor interacţiuni care au loc între individ şi cultură. Supraeul cultural este mai curând un „topos" al societăţii care, în evoluţia sa stadială, cosubstanţială evoluţiei individuale, apare ca un fel de „organism".

Grila filogenetică este omniprezentă în textul freudian; nu va ocoli nici clinica oedipiană. Declinul complexului lui Oedip nu poate fi explicat

---

[118] G. Diatkine, „Surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXVI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1524.

[119] S. Freud, „La décomposition de la personnalité psychique", în *Nouvelles conférences d'introduction à la Psychanalyse,* Gallimard, 1995, p. 90.

[120] S. Freud, „Disconfort în cultură", în *Studii despre societate şi religie,* Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 197.

ontogenetic şi, de aceea, „este un fenomen determinat de ereditate, trasat de ea, care trebuie să înceteze conform unui program"[121]. În *Moise...*, abordarea filogenetică acoperă chiar mai bine demersul freudian: „Comportamentul copilului nevrotic faţă de părinţii săi în complexul Oedip şi complexul de castrare este foarte bogat în asemenea reacţii [care se îndepărtează de trăirea reală], care par nejustificate pentru individ şi care nu pot fi concepute decât în mod filogenetic, prin relaţia cu trăirile generaţiilor anterioare"[122]. Iată că glisarea spre explicaţia de tip filogenetic este prezentă în clinica Supraeului. În textul introductiv al noii topici (1923) Freud oferă o explicaţie metapsihologică virulenţei Supraeului: prin identificare şi desexualizare se produce o demixtiune pulsională care eliberează pulsiunea de moarte. Agresivitatea Supraeului faţă de Eu era adresată de fapt obiectelor externe. Clinica îl pune pe Freud în imposibilitatea de a înţelege severitatea Supraeului unui subiect educat de părinţi binevoitori. Se impune din nou grila filogenetică. Anumite caracteristici ale Supraeului capătă sens numai în ordinea filiaţiei: „Experienţa ne învaţă că severitatea Supraeului pe care îl dezvoltă un copil nu redă în nici un caz severitatea tratamentului pe care l-a suportat el însuşi"[123]. La formarea Supraeului colaborează nu numai influenţa mediului ci şi „factori înnăscuţi". Desigur, explicaţia filogenetică a declinului complexului lui Oedip nu este unică ci însoţită de o alta, de orientare clinică: „complexul Oedip piere din cauza insuccesului său, rezultatul imposibilităţii sale interne"[124].

Trebuie remarcat jocul care se produce între clinică şi psihanaliza exportată în cazul declinului complexului Oedip şi al caracteristicilor Supraeului. Cu toate precauţiile autorului, argumentul filogenetic trimite spre întregul scenariu paleopsihanalitic. Complexul Oedip şi Supraeul sunt înscrise filogenetic în psihismul individual, pornind de la paricidul originar.

---

[121] S. Freud, „Declinul complexului Oedip", în *Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 213.

[122] *Idem*, „Moise şi religia monoteistă", în *Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 416.

[123] *Idem*, „Disconfort în cultură", în *Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 190.

[124] *Idem*, „Declinul complexului Oedip", în *Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 213.

Explicaţia clinică este depăşită de cea fundamentată în psihanaliza aplicată. Încă o dovadă a valorii de laborator a psihanalizei exportate.

Tocmai această relaţie între *disciplinele psihanalizei* constituie, după Gilbert Diatkine, un punct slab al argumentului: conceptul de Supraeu cultural se sprijină pe scenariul discutabil al hoardei primitive, în timp ce exigenţele lumii exterioare actuale nu au asupra individului efecte de aceeaşi importanţă[125].

Pentru a reveni la funcţiile culturale ale Supraeului, la funcţia de ideal, vom pleca de la interogaţia: care este relaţia dintre Supraeu şi *socius*?

În finalul textului *Pentru a introduce narcisismul* (1914) sunt puse în relaţie conceptul de Ideal al Eului (viitoarea funcţie de ideal a Supraeului) cu cel de relaţie socială: „O cale însemnată conduce de la Idealul Eului la înţelegerea psihologiei maselor"[126]. În *Psihologia maselor şi analiza Eului* (1921) Freud conturează formula alcătuirii libidinale a masei. Într-o mulţime, idealul Eului indivizilor este înlocuit cu acelaşi obiect. Consecinţa constă în identificarea Eurilor indivizilor aflaţi în mulţime.

În textul din 1921 idealul Eului avea trei funcţii: auto-obsevarea, rolul de conştiinţă morală şi factor hotărâtor în procesul refulării[127]. Translaţia şi remanierea acestor funcţii în noua structură a Supraeului va fi operată în 1932, în *Continuare la prelegerile introductive în psihanaliză*. Supraeul este o structură care îndeplineşte trei funcţii: auto-observare, conştiinţă morală şi funcţia de ideal[128]. Funcţia de Ideal aparţine deci Supraeului.

În *Moise ...* (1939), obiectul cu care fiecare individ din mulţime se identifică substituindu-şi *Idealul Eului*, renunţând la dinamica psihică proprie, nu este altul decât Tatăl, şeful idolatrizat. Procesele care susţin mulţimea repetă pe cele care au constituit prima mulţime, primul contract social. Şeful mulţimilor actuale este reprezentantul Tatălui originar. Tatăl

---

[125] G. Diatkine, „Surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, 2000, P.U.F., Paris, p. 1532.

[126] S. Freud, „Pentru a introduce narcisismul", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, pp. 55-56.

[127] S. Freud, „Psihologia maselor şi analiza Eului", în *Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 77.

[128] S. Freud, „La décomposition de la personalité psychique", în *Nouvelles conférences d'introduction à la Psychanalyse*, Gallimard, 1995, p. 93.

ucis care instituie legea interioară este restituit prin „noul tată", lider al oricărei mulţimi. Supraeul cultural este un produs al *Idealurilor* a căror serie este deschisă de Tatăl originar: Idealul Eului erotizează opoziţia cu acesta. Supraeul cultural se formează prin intermediul figurilor Ideal partajate de o comunitate, figuri care sunt apoi reorganizate în forma Supraeului (individual). În acest sens, mulţimile sunt veritabile „producătoare de Ideal".

Astfel, conceptul de Supraeu cultural se sprijină pe cel de *Ideal*, pe sublinierea unei funcţii a sa. Oare accentuarea funcţiei unei structuri conduce neapărat la redefinirea acelei structuri?

Dominique Scarfone presupune că intricarea Supraeului individual cu cel cultural este rezultatul irupţiei proceselor culturale în cadrul diadei mamă-copil, pentru că mama este purtătorul de cuvânt al mulţimii[129]. Placa turnantă a investirii Idealurilor moştenite şi dobândite este mama. Femeia-mamă este cea care indică idealurile la care copilul trebuie să tindă pentru a se identifica cu tatăl preistoriei personale pentru a putea deveni membru al familiei, grupului, populaţiei, etniei, naţiunii sale. Femeia-mamă este însă numai cea care recomandă Idealurile, întrucât apetenţa sa la ideal este redusă. Supraeul (cultural) al femeii este lax iar palierul cultural al acestei instanţe pare a fi în special de gen masculin.

Argumente care să susţină această ipostază se găsesc şi în afara psihanalizei: tehnicile de creştere a copiilor (corporale) sunt deja condiţionate de cultură, după cum inflexiunile limbii materne selectează din registrul de predispoziţii sunetele specifice acelei limbi.

O dată cu problematica mulţimilor remarcăm dubla mişcare în care se înscrie Supraeul:

1. mişcare pregredientă în care instanţa se structurează printr-o succesiune de obiecte şi identificări secundare;
2. mişcare regredientă, specifică situaţiilor grupale (cât şi stării de îndrăgostire) în care este redusă la tăcere şi poate chiar dispărea.

În ciuda spaţiului redus pe care Freud în alocă în *Disconfort* ... conceptului de Supraeu cultural, remarcăm miza teoretică a acestuia. Prin dubla înscriere (individual – cultural):

---

[129] D. Scarfone, „Formation d'idéal et Surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, 2000, P.U.F., Paris, p. 1595.

- Supraeul nu este anexat populaţiei de origine;
- exigenţele culturale nu devin simple emanaţii ale constelaţiei oedipiene.

După cum arată Jean Donnet, articularea între cele două paliere ale Supraeului trece prin autonomizarea aspectului cultural implicit prezent în structurile care leagă indivizii, prin proiecţia pe acelaşi obiect ideal. Diferenţa structurală dintre aspectul individual şi cel cultural al Supraeului permite înţelegerea modului în care această instanţă este marcată de caracteristicile istorice specifice ale relaţiilor oedipiene[130]. Consecinţele dublei înscrieri individual-colective ale triangulărilor oedipiene se pot restitui şi la nivelul unei patologii a comunităţilor culturale. Freud, în *Disconfort* ..., semnalează riscul presupus de acest demers.

Dacă miza disjuncţiei anterioare se referea la expansiunea spaţiului cultural al Supraeului, la nivelul constituirii idealurilor se creează o nouă disjuncţie care are ca obiect „timpul cultural" de provenienţă a obiectelor-ideal. Acestea originează în:

1. lumea prezentă a individului şi se constituie prin o serie de identificări secundare cu obiectele investite şi / sau pierdute;
2. ascendenţa individului, din idealurile generaţiilor precedente.

Prin dinamica specifică Supraeului noile obiecte Ideal le investesc pe cele preluate filogenetic prin aculturaţie. Acestea din urmă, la rândul lor, pot determina unele remenieri ale investiţiei obiectelor actuale.

Care este legătura dintre funcţia de ideal, obiectele ideale şi credinţa în „lumea de dincolo"?

IMAGINAR FUNERAR

Finalitatea credinţelor este înţeleasă de Freud, încă din 1895, ca fiind defensivă[131]. Credinţa este fondată pe dorinţă şi este o defensă în faţa angoasei. Credinţa devine o soluţie în faţa dezvoltării angoasei şi aparţine

---

[130] J.-L. Donnet, „Processus culturel et sublimation", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXII, 1998, P.U.F., Paris, p. 1059.

[131] Cf. J. Bergeret, „Prélude à une étude psychanalytique de la croyance", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997, p. 880.

cu necesitate sistemului Eului conştient. Credinţa organizează şi conferă sens şi protecţie în faţa irupţiei non-sensului şi haosului[132].

Cristalizarea setului de credinţe este concomitentă perioadei de intensă dezvoltare culturală a individului declanşată de declinul complexului Oedip. Credinţa presupune o susţinere economică importantă. Topic, Eul credincios este dominat de Idealul eului care a subordonat Supraeul.

În context populaţional credinţa îndeplineşte o funcţie importantă: „Angajează comunicarea, legătura, investirea simultană de reprezentări şi percepţii care, în alte situaţii, ar fi condus la conflicte neadmise de Eu prin efectele distructive asupra reţelei coerente care leagă individul de societate"[133].

Credinţele imaginarului funerar se constituie prin operaţia de idealizare. Setul de credinţe, construit pe obiectele Ideal, este preluat prin socializare din cadrul populaţiei de apartenenţă, iar credinţa în „lumea de dincolo" se impune subiectului o dată cu celelalte coordonate culturale ale grupului, aparte de experienţele pe care acestea le va fi avut.

Credinţele conexe imaginarului funerar sunt susţinute energetic de experienţele traumatice ale dependenţei copilului de adult. Această relaţie generează teoriile sexuale infantile. Credinţele conexe imaginarului funerar pot fi, în acest sens, un sistem de apărare împotriva breşelor narcisice care se pot forma în psihogeneză. Setul de credinţe joacă rolul unei contrainvestiţii în scopul menţinerii refulatului.

Dacă setul de credinţe al „imaginarului funerar" reprezintă ansamblul reprezentărilor cuvintelor (asociate reprezentărilor lucrurilor) care mediază ireprezentabilul experienţei morţii, care ar fi resorturile sale dinamice?

Reprezentările imaginarului funerar se vor structura sub forma unui set de credinţe prin care este interpretată „lumea de dincolo". Imaginarul funerar reuneşte, prin efect retroactiv, reprezentări ale principalelor experienţe care se pot substitui experienţei morţii. Imaginarul funerar este rezultatul investirii reprezentărilor determinate de evenimente de aneantizare, părăsire, distrugere, pierdere, întrerupere etc., care aproximează ireprezentabilul morţii.

---

[132] C. Sopema, „Croyance en la castration et castration de la croyance", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 3, P.U.F. Paris, 1997, p. 845.

[133] G. Laval, „Le travail de dé-croyance", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 3, P.U.F. Paris, 1997, p. 829.

Dinamic, imaginarul funerar depinde de intensitatea cu care Eul, sub acţiunea Supraeului, investeşte acest tip de reprezentări mediatoare. Energia de investire a acestor reprezentări este eliberată de Eu sub acţiunea Supraeului. Eul este constrâns de Supraeu să descarce din libidoul său narcisic investind reprezentările funerare. Supraeul este un centru thanatic, „pură cultură" a pulsiunii de moarte, respectiv a fracţiunii rămase în interiorul organismului. Astfel, imaginarul funerar este produs de acţiunea „tăcută" a pulsiunii de moarte care activează în Supraeu.

În ordine psihogenetică, putem considera că ansamblul reprezentărilor din care este format imaginarul funerar trimite, pentru fiecare individ, spre urmele anumitor perioade din dezvoltare, după cum sunt acestea semnificate retroactiv.

Este vorba despre:

- experienţe traumatice narcisice ale structurării identităţii din perioada orală;
- experienţe traumatice ale fazei anale;
- experienţele oedipiene ale diferitelor situaţii de triangulare, legate de castrare.

Sunt experienţe care s-au aflat la limita capacităţii elaborative a psihismului. În acest sens, Michèle Bertrand şi Pierre Chauvel arată că adevărata miză a credinţei este clivajul şi negarea castrării operată în scopul de a nu periclita organizarea psihică[134]. Castrarea este însă numai prototipul acestui tip de experienţe angajând situaţiile traumatice analoage din perioada preoedipiană.

Miza credinţei este clivajul funcţional al obiectului. Reprezentarea obiectului credinţei rămâne parţial în câmpul realităţii obiective, perceptibile, în timp ce o altă parte a acestei reprezentări este introiectată şi tratată în sensul diminuării angoasei depresive, astfel încât să aducă satisfacţie narcisică.

În sistemul Eului se încadrează funcţia critică operaţionalizată prin funcţia de testare a realităţii. Ca şi în cazul visului sau al halucinaţiei, conţinutul credinţei, strâns legat de dorinţele inconştiente, nu poate fi susţinut de realitate atunci când devine conştient[135]. Cu toate acestea, credinţa rezistă

---

[134] M. Bertrand, P. Chauvek, „Argument", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 3, P.U.F. Paris, 1997, p. 782.

[135] C.P. Estarriol, „La croyance", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 3, P.U.F. Paris, 1997, p. 808.

probei realităţii şi poate fi înţeleasă prin mecanismul halucinaţiei: „Dacă un gând a găsit vreodată drumul spre regresie până la urmele mnezice inconştiente ale obiectului şi, de aici, până la percepţie, atunci noi îi recunoaştem percepţia ca fiind una reală"[136]. Acesta presupune că orice credinţă trebuie să suspende regresiv funcţia de testare a realităţii şi să restaureze modalităţile timpurii de satisfacere halucinatorie a dorinţei.

Credinţa trimite spre funcţionarea proceselor primare: absolutism, determinarea numai conform realităţii psihice, ignorarea principiului noncontradicţiei şi a dimensiunii temporale. Relaţia contradictorie dintre realitatea obiectivă şi cea psihică impune fetişizarea. Fetişul este un bastion redutabil în faţa logicii aristotelice pentru că susţine existenţa obiectivă a obiectelor care au părăsit acest spaţiu. În acest sens, obiectele rituale funerare funcţionează ca un fetiş. Obiectele „comandate" de cei de „dincolo" sunt obiecte fetiş care afirmă atât decesul cât şi viaţa celor decedaţi. Obiectele ofrandă sunt fetiş cu atât mai mult cu cât castrarea reprezintă un fenomen modal al imaginarului funerar.

Imaginarul funerar fiind structurat la nivelul credinţelor existente într-o populaţie este un concept supus tensiunii individual-grupal şi problematicii culturale.

În ordine individuală, punctul nodal al constituirii setului de credinţe conex imaginarului funerar este situaţia oedipiană. În ordine culturalgrupală pot exista regularităţi ale constelaţiei oedipiene specifice unui context populaţional.

În măsura în care complexul Oedip poate fi descriptiv considerat drept o structură, vom putea construi un model care să exprime tendinţe de polarizare ale triangulării, polaritatea maternă sau paternă. Tipul de polaritate va determina două categorii de situaţii-dinamici oedipiene. Cele două grupări de structuri învecinate se vor exprima ca două momente succesive ale stadiului oedipian, mai precis trecerea de la relaţia binomială la cea trinomială, prin abandonarea obiectului originar.

G. Durand propune conceptul de regim al imaginarului, prin care susţine atât ideea de structură, cât şi cea de dinamică. *Regimul imaginar* este alcătuit din „grupări de structuri învecinate", înţelese atât ca forme dinamice cât şi

---

[136] S. Freud, „Completare metapsihologică la teoria viselor", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 139.

ca modele taxonomice[137]. Adaptând modelul durandian demersului de faţă, considerăm că *regimul imaginarului funerar* este alcătuit din grupări de structuri oedipiene învecinate, după criteriul polarităţii predominant materne sau paterne. Astfel se conturează două grupări de structuri pe care le-am putea denumi, pe de-o parte, *regimul binomial-matern* şi, de cealaltă parte, *trinomial-patern al imaginarului funerar*.

Regimul binomial-matern al imaginarului funerar are drept fundament ansamblul situaţiilor oedipiene în care personalitatea tatălui a fost deficitară în întreruperea relaţiei cu obiectul originar. Conţinutul *regimul binomial-matern al imaginarului funerar* este rezultatul investirii reprezentărilor mediatoare ale morţii (evenimentelor de aneantizare, părăsire, distrugere, pierdere, întrerupere etc.) constituite în relaţie cu femeia-mamă.

Regimul trinomial-patern al imaginarului funerar se întemeiază pe ansamblul situaţiilor în care personalitatea tatălui a întrerupt relaţia cu obiectul originar. În ceea ce priveşte conţinutul, *regimul trinomial-patern al imaginarului funerar* este rezultatul investirii reprezentărilor mediatoare ale imortalităţii (învingerea morţii) determinate de ieşirea din relaţia maternă prin funcţia paternă.

Conceptul de regim al imaginarului funerar este traversat de problematica relaţiei dintre psihanaliză şi cultură, individual şi grupal.

---

[137] G. Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 55.

Psihanaliză şi antropologie

Înainte de toate, eu nu sunt etnolog, ci psihanalist. Am dreptul să extrag din literatura etnologică ceea ce am nevoie pentru travaliul analitic.

S. Freud

DESPRE O ANTROPOLOGIE PSIHANALITICĂ

Care este spaţiul din care discursul psihanalic se poate plasa din relaţia sa cu „cultura" într-o relaţie cu „culturile"?

Dacă traseul străbătut spre chipul abisal al Morţii a pus problema relaţiei dintre psihanaliză şi cultură, conceptul de Supraeu şi cel de regim al imaginarului funerar impune aprofundarea acestei problematici.

Relaţia dintre psihanaliză şi cultură se încadrează în spaţiul mai larg al relaţiei dintre antropologie şi psihanaliză. Principalele texte în care Freud orientează argumentele sale în spiritul unei antropologii (psihanalitice) sunt:

1. *Morala sexuală „culturală" şi nervozitatea modernă* – 1908;
2. *Totem şi tabu* –1912-1913;
3. *Psihologia maselor şi analiza Eului* – 1921;
4. *Viitorul unei iluzii* – 1927;
5. *Disconfort în cultură* – 1929;
6. *Moise şi religia monoteistă* – 1937-1939.

Antropologia psihanalitică se constituie prin încercarea lui Freud de a proba fundamentul clinic analitic în afara spaţiului specific. Psihanaliza aplicată este şi prin domeniul antropologiei un al doilea *laborator* analitic, chiar dacă aparent secundar.

Schimbul dintre cele două discipline s-a realizat iniţial de la antropologie spre psihanaliză, ceea ce a fost marcat prin constituirea *antropologiei psihanalitice* şi a complementului de *psihanaliză exportată*. Raportul se va

schimba şi va produce şi reversul metodologic de *psihanaliză antropologică* şi *antropologie exportată*. Acest raport pare a fi determinat de balansul dintre termenii *cultură* şi *personalitate*, după cum au fost înţeleşi în istoria disciplinelor specifice. Ilustrativă este poziţia lui Roheim, care propune lucrarea *Les portes du rêve* (1953) în special psihanaliştilor (şi nu atât antropologilor): „Acum mă voi adresa mai mult psihanaliştilor spunând: Serviţi-vă de antropologie!"[1].

Căutând să definească specificul psihanalizei ca teorie a cunoaşterii, Jean Laplanche arată că nu se va ajunge departe înglobând epistemologia psihanalitică într-o epistemologie generală[2]. În acest mod devine justificată gruparea spaţiilor şi obiectelor experienţei psihanalitice în patru categorii: clinica, teoria, psihanaliza exportată şi istoria. Specificul *spaţiului teoretic* constă în aceea că psihanaliza se dezvoltă din propria sa mişcare iar experienţa trebuie împinsă până la ultimele frontiere, cu riscul dislocării, descompunerii şi recompunerii acesteia.

Psihanaliza exportată s-a născut prin analogie şi concordanţă. De aceea, prima lucrare de psihanaliză aplicată în domeniul antropologiei este un text al concordanţelor. Chiar dacă Freud nu era deloc în favoarea „fabricării unor viziuni despre lume"[3], psihanaliza va fundamenta cu necesitate o antropologie a nocturnului, teluricului, magmaticului, situată la o distanţă considerabilă de dimensiunea solară a fiinţei umane. Cu toate acestea antropologia psihanalitică nu este exclusiv o „antropologie a Se-ului", întrucât există un Eu cu funcţii esenţiale în blazonul lui *homo psihanaliticus*. Freud argumentează această inferenţă: „Multe voci accentuează insistent slăbiciunea Eului faţă de Se, a raţionalului faţă de demonicul din noi şi se îndeletnicesc să facă din aceasta stâlpul de susţinere al unei viziuni psihanalitice despre lume. Nu ar trebui oare ca examinarea modului de acţiune al refulării să-i îndepărteze tocmai pe analişti de la asemenea luări partizane de poziţie?"[4]

Textul care a produs veritabila confluenţă între antropologie şi psihanaliză, prin disputele pe care le-a angajat rămâne însă *Totem şi tabu*.

---

[1] G. Roheim, *Les Portes du rêves*, Payot, Paris, 1973, p. 262.

[2] Jean Laplanche, *Noi fundamente pentru psihanaliză: seducţia originară*, Ed. Jurnalul literar, Bucureşti, 1996, pp. 13-17

[3] S. Freud, „Inhibiţie, simptom, angoasă", în *Freud, Opere V, Inhibiţie, simptom angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 209.

[4] *Idem*, p. 208-209

Pentru Freud, după cum arată în cea de a doua prefaţă la *Interpretarea viselor,* moartea tatălui reprezintă evenimentul cel mai important şi mai apăsător din viaţa unui om. În *Totem şi tabu, o nouă evaluare,* Derek Freeman consideră că mitul hoardei originare se întemeiază pe ambivalenţa pe care Freud a resimţit-o faţă de tatăl său[5]. În mod esenţial, mitul hoardei primitive reprezintă încercarea lui Freud de a înţelege modalitatea în care funcţia simbolică a tatălui s-a detaşat de realul impus de acesta. Imago-ul patern şi paricidul ocupă în opera freudiană un loc esenţial, marcat în primul rând de figura lui Laios şi continuat retrospectiv de cea a Tatălui originar.

Lucrarea *Totem şi tabu – câteva corespondenţe între viaţa sufletească a sălbaticilor şi cea a nevroticilor* (1913) este alcătuită din patru texte redactate din 1911, care apar începând cu anul 1912 în revista *Imago,* revistă dedicată exclusiv aplicaţiilor psihanalizei la ştiinţele spiritului. Este vorba despre o apariţie în două etape: primele trei texte, *Teama de incest, Tabuul şi ambivalenţa mişcărilor afective, Animism, magie şi atotputernicia gândirii,* sunt publicate la începutul lui 1912, în timp ce ultimul, *Revenirea infantilă la totemism,* în primăvara anului 1913.

Ultimul eseu este cel care anunţă mitul originar al umanităţii şi marchează totodată ruptura radicală de concepţiile jungiene. Acolo unde Jung va căuta să elimine din abordarea religiei şi eticii problematica dificilă a complexelor familiale, în dorinţa de a contura fenomenului religios un originar lipsit de incidenţe agresive şi sexuale, Freud va păstra o mişcare contrară: religia şi etica îşi află momentul iniţial în paricidul consecutiv unui monopol sexual.

Scenariul mitului originar pare a fi tripartit:

- În primul episod întâlnim o hoardă antropoidă în care un tată, înconjurat de femele, fiice şi fii, deţine prin forţă monopolul sexual absolut. Puterea Tatălui este de temut şi nici unul dintre fii nu poate să îl răpună. Acest prim episod conturează figura terifiantă a Tatălui. Pentru a avea o măsură a acestei figuri, Freud interpretează potopul biblic prin forţa represivă a Tatălui: „Mitul potopului este de asemenea un mit al colerei tatălui"[6].

---

[5] În W. Muensterberger, *l'Anthropologie psychanalytique depuis „Totem et Tabou"*, Payot, Paris, 1976, pp. 57-81.

[6] S. Freud, *Les premières psychanalystes,* Minutes (II) de la Société Psychanalytique de Vienne (du 7-10–1908 au 15-06–1910), Gallimard, 1978, p. 73.

- În al doilea episod fiii frustraţi pun la cale paricidul.
- Al treilea episod este cel mai important, întrucât indică o schimbare de direcţie în comportamentul fiilor paricizi. După crimă, au simţit, în comun, culpabilitatea – ceea ce Tatăl le interzicea din exterior, acum şi-au interzis ei înşişi, printr-un *efect retroactiv*[7]. În loc să-şi partajeze femeile, acţiune care constituia mobilul iniţial al complotului, aceştia decid să renunţe la satisfacţia sexuală imediată şi la violenţă. Înţeleg că dacă şi-ar fi împărţit femeile, s-ar fi reajuns în scurt timp la situaţia iniţială. În consecinţă, prin conştiinţa culpabilităţii, fiii proclamă ca interzise atât omorârea totemului (ca substitut al Tatălui), cât şi relaţiile sexuale endogame (cu femeile eliberate prin paricid).

Am folosit, deliberat, iniţial termenul de femele şi, după momentul crimei, pe cel de femei, pentru a marca momentul de ruptură şi ieşirea din ordinul „natural". Acesta este consecutiv crimei şi dă sens termenului de incest, discutabil în cazul animalului sau în cazul antropoidelor.

Textul *Totem şi tabu* este, după cum arătam, traversat de concordanţe. O primă concordanţă este legată de incest şi de angoasa generată de această situaţie. Ca şi în cazul nevroticilor, tentaţia incestului este mai puternică la „primitivi". Primitivii sunt, ca şi nevroticii, mai aproape de dorinţele refulate şi de aceea trebuie să le combată într-o manieră rigidă şi violentă. Freud s-a sprijinit pentru această concordanţă pe sistemul de rudenie clasificator care era unul dintre obiectele principale de studiu ale etnologiei. Conform acestui sistem, aproape jumătate din relaţiile posibile dintr-un grup erau interzise.

O altă concordanţă se referă la cea dintre tabu şi interdicţiile nevrozei obsesionale. Nevroza obsesională se poate chema şi *boala de tabu*, după sintagma lui Freud, întrucât obsesionalul îşi creează propriile tabu-uri[8]. Fobia de atingere este elementul principal în nevroza obsesională iar contactul este extins la legăturile mentale.

---

[7] Modificarea ulterioară a urmelor mnezice în funcţie de noile experienţe, moment în care li se conferă un nou sens şi o eficacitate psihică (Cf. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Humanitas, 1994).

[8] S. Freud, „Totem şi tabu", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 242.

În 1926, Freud propune o explicaţie a importanţei pe care „tabu-ul atingerii" îl joacă în nevroză: „atingerea, contactul corporal este şi scopul imediat atât al investiţiei obiectuale agresive, cât şi al celei tandre. Erosul vrea atingerea, căci el tinde spre unire, spre suspendarea frontierelor spaţiale dintre Eu şi obiectul iubit. Dar şi distrugerea, care, până la inventarea armelor cu acţiune la distanţă, se putea săvârşi numai din apropiere, presupunea şi ea atingerea corporală, punerea mâinii"[9]. A atinge înseamnă pentru nevrotic (şi primitiv) a folosi ca obiect sexual sau a distruge. Analogia dintre interdicţiile oedipiene şi cele totemice decurge cu uşurinţă. De altfel, cu această ultimă indicaţie freudiană se articulează explicaţia dată de etologie privind diferenţele dintre agresivitatea distructivă intraspecifică din regnul animal şi agresivitatea distructivă intraspecifică umană. Acest tip de agresivitate se desfăşura iniţial prin atingere directă. O dată cu utilizarea de arme de distrugere cu efect la distanţă şi evoluţia acestora, comportamentele de stingere a agresivităţii distructive nu s-au mai putut (re)constitui în ritmul necesar.

Tehnica psihanalitică a trecut, în preistoria sa, printr-o „fază de atingere", de-a lungul numeroaselor reaşezări ale sale. Emmy von N., Miss Lucy R., Anna O., Katarina, Dora, Cécilie, Elizabeth von R. sunt pacientele de la care Freud „a învăţat" cadrul analitic. Emmy von N. este cea care „beneficia" de atingerea fizică a lui Freud. Părintele psihanalizei a trebuit să nu o mai atingă pentru a înţelege semnificaţia atingerii, semn că, într-adevăr, obiectul se structurează în lipsă. Problematica atingerii în extensiunea sa trimite la regula princeps a psihanalizei, asociaţia liberă. Tabu-ul şi caracteristica acestuia de a fi contagios este analog cu refulatul şi cu necesitatea producţiei de derivaţi ai inconştientului, iar interpretarea analitică are reflexiile unui tip de „atingere mentală".

Freud porneşte de la interdicţiile existente în populaţiile totemice, care constituie şi cele mai vechi dorinţe ale oamenilor. Acestea se referă la uciderea animalului-totem şi relaţii sexuale cu tovarăşii de totem de sex opus[10]. Interdicţiile totemice privind uciderea animalului totem şi căsătoria endogamă constituie o altă modalitate de expresie a celor două crime comise

---

[9] S. Freud, „Inhibiţie, simptom, angoasă", în *Freud, Opere V, Inhibiţie, simptom, angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 228.

[10] *Idem*, „Totem şi tabu", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 245.

de Oedip: uciderea lui Laios – „Al tatii sânge – sângele-mi – de mâna mea vărsat"[11] şi căsătoria cu mama sa, Iocasta.

Prin analogie cu clinica psihanalitică, Freud relevă calitatea animalelor de a deveni obiect fobic: „animalele care apar în zoofobiile copiilor sunt cel mai frecvent substitute paterne, aşa cum era animalul totemic în epoca primitivă"[12]. Al doilea şi al treilea „mare" caz prezentat de Freud după cel al Dorei, *Fragment dintr-o analiză de isterie* (1905), dovedesc faptul că animalul preia prin proiecţie sentimentele ostile adresate tatălui. Cazul *Micului Hans* (1909) va ilustra atât dorinţele oedipiene cât şi constituirea simptomului fobic. Hans va repeta: „mi-e frică pentru că o să mă muşte un cal"[13] iar Freud va înţelege, prin intermediul criticului şi muzicologului Max Graf, tatăl lui Hans, isteria de angoasă. În privinţa Omului cu lupi, text publicat în 1918 sub titlul *Extras din cazul unei nevroze infantile*, Freud crede că este foarte probabil ca tatăl acestuia să fi mimat un lup şi să-şi fi ameninţat în joacă fiul[14]. Desigur, cazurile de zoofobie abundă, dar reprezentative acelei perioade au mai fost şi cel al copilului de nouă ani, studiat de M. Wulff (1912), care-şi identifica tatăl cu un câine, şi cazul *Arpad, micul bărbat-cocoş* (1913) al lui S. Ferenczi, pentru care tatăl era un cocoş.

Comparaţia dintre atitudinea copiilor faţă de animale şi gândirea totemică nu a făcut decât să pregătească ipoteza uciderii tatălui originar. Valoarea euristică a acestei ipoteze este certă: „uciderea tatălui este pentru noi primul şi cel mai important păcat al umanităţii"[15]. Prin scenariul hoardei primitive, „doctrina păcatului originar nu este o inovaţie creştină, ci un element de credinţă preistorică"[16].

---

[11] „Oedip Rege", 1401-1402, în Sofocle, *Tragedii*, Ed. pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969.

[12] S. Freud, „Un caz de nevroza demoniaca în secolul al XVII-lea", în *Freud, Opere VII, Nevroza, psihoza, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 260.

[13] *Idem, Micul Hans*, Ed. Jurnalul Literar, Bucureşti, 1995, p. 29.

[14] *Idem*, „Omul cu lupi", în *Freud, Opere II, Nevroza la copil*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, pp. 123-221.

[15] *Idem*, „Dostoievski şi paricidul", în *Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1994, p. 294.

[16] *Idem*, în *Revue internationale d'histoire de la Psychanalyse*, nr. 5, P.U.F., Paris, 1992, pp. 605-606.

Într-un prim moment şi în perspectiva statutului actual cultural al omului, agresivitatea a fost tradusă în act. Paricidul realizat prin uniunea fraternă a permis constituirea sentimentului de culpabilitate al umanităţii. Specia umană şi-a organizat raporturile cu culpabilitatea prin intermediul „reproşului compulsional" care comemorează paricidul originar. Ansamblul instituţiilor culturale decurge din acest tip de compulsie colectivă[17]. Evoluţia sistemelor de credinţă religioasă se înscrie într-o economie a culpabilităţii, în ordinea reparării păcatului originar. Uciderea tatălui este, după cum subliniază Maurice Godelier, „nu numai originea relaţiei sociale şi instaurarea societăţii umane, dar şi sursa permanentă a moralei şi religiei"[18]. Omniprezenţa obiectului-tată a permis aşezarea în cultură a individului uman.

În dezvoltările ulterioare Freud va arăta modalitatea în care paricidul originar se află la originea tuturor divinităţilor care au populat „cerul" umanităţii. Va fi intersant de urmărit în istoria religiilor evoluţia iconografiei. Zoomorfismul nu va fi dispărut o dată cu antropomorfizarea divinităţilor.

Freud îşi întemeiază raţionamentul analogic din *Totem* ... pe teza caracterelor dobândite, susţinută de Jean-Baptiste Lamarck şi preluată atât de Charles Darwin, cât şi de medicul şi zoologul german Ernst Heinrich Haeckel. Acesta din urmă formulează legea biogenetică şi o face cunoscută în special prin lucrarea de popularizare *Enigmele universului* (1899). Astfel, premisele raţionamentului freudian sunt:

– ipoteza lui Ch. Darwin privind starea primordială a societăţii omeneşti în cadrul hoardei sălbatice, propusă în *Descendenţa omului şi selecţia în relaţiile sexuale* (1871);

– lucrarea lui James Jasper Atkinson, discipolul lui Darwin, *Primitive law* (1903), care continuă descrierea maestrului său: „oamenii au trăit la origine în hoarde, fiecare sub dominaţia unui mascul unic, puternic,

---

[17] P.-L. Assoun, „La passion de répétition", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVIII, avril-juin, 1994, p. 345.

[18] M. Godelier, „Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité? Conjectures sur les fondements du lien social", în *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Editions Arcanes, Paris, 1996, p. 23.

violent şi gelos"[19]. Acest tip de organizare îşi găseşte finele o dată cu uciderea masculului dominant;

– descrierea pe care o face William Robertson Smith ritualului prânzului totemic, în *Prelegeri despre religia semită* (1894). În momentul culminant al acestui ritual, clanul ucide barbar animalul totemic şi îl mănâncă în stare crudă;

– viziunea lui James George Frazer asupra totemismului, în *Totemism şi exogamie* (1910).

Ipoteza „stării primordiale a societăţii" susţinută de Darwin şi de Atkinson este controversată. Deşi nu este confirmată de primatologie, nu ridică obiecţii insurmontabile.

În lucrarea *Descendenţa omului şi selecţia în relaţiile sexuale* (1871), Darwin arată că „oamenii primitivi au trăit în societăţi mici, fiecare având în general o femeie, dar, uneori, dacă era puternic, putea avea mai multe, apărându-le cu gelozie în faţa altor masculi [...]. Când un tânăr mascul se maturizează, se luptă cu ceilalţi pentru dominaţie; cel mai puternic, după ce şi-a omorât sau vânat rivalii, devine conducătorul societăţii"[20].

Cercetările etologice indică prezenţa mai multor masculi dominanţi care conduc grupul. G. Schaller, în textul *Gorila de munte, ecologie şi comportament*, constatată că doar în 70% din cazuri există un singur mascul adult în grup[21]. Paleoantropologul M. Chance susţine această ipoteză. Antropoidele din pliocen, era neozoică (cu cca 24 milioane ani în urmă) trăiau în grupuri de douăzeci – două sute de indivizi, dispuse în jurul unui nucleu ierarhic constituit din masculi[22].

Dincolo de problematica ierarhiei, este pusă sub semnul întrebării chiar organizarea grupal-socială. Există specii care trăiesc în familii extinse, fără

---

[19] S. Freud, *Viaţa mea şi psihanaliza*, trad. V. Braic, I. Urzică, Ed. Moldova, 1993, p. 118.

[20] Ch. Darwin, *The Descent of men and selection in relation to sex*, London, John Murray, 1901, p. 900, în *l'Anthropologie psychanalytique depuis „Totem et Tabou"*, W. Muensterberger, coord., Payot, Paris, 1976, pp. 58-59.

[21] G.B. Schaller, *The Mountain Gorilla: Ecology and Behaviour*, Univ. of Chicago Press, 1963, în W. Muensterberger, *op. cit.*, p. 60.

[22] M.R.A. Chance, *The nature and special features of the instinctive social bond of primates*, în W. Muensterberger, *op. cit.*, p. 63.

însă a alcătui o veritabilă societate, cât şi specii care trăiesc în ceea ce s-ar putea numi societate, cum ar fi cimpanzeii. În acest caz, se remarcă practici de vânătoare colectivă, în care indivizii adulţi îşi asumă roluri diferite, complementare, în funcţie de sex.

Alfred L. Kroeber, specialist al populaţiilor de indieni ai Americii de Nord, a fost primul antropolog (1920) care l-a acuzat pe Freud de lipsă de discernământ în alegerea textelor prin care îşi susţine construcţia. Însă cea mai sonoră dispută a fost determinată de Charles Seligman, antropolog de formaţie medicală. Acesta îi trimite lui Bronislaw Malinowski, aflat în arhipelagul Trobriand, o copie a lucrării *Totem şi tabu*. Malinowski îşi publică replica la zece ani după apariţia textului freudian, în lucrarea *Argonauţii Pacificului oriental*, pentru a o continua în *Viaţa sexuală a primitivilor din nord-estul Melaneziei* şi *Sexualitatea şi represia sa în societăţile primitive*.

Malinowski a criticat, ca şi Kroeber, ipoteza darwinistă preluată de Freud vizând starea primordială a societăţii. Pentru Malinowski organizarea de tip hoardă este o ficţiune, pentru că fiii opresaţi puteau părăsi hoarda.

Cum reacţionează Freud în faţa criticilor de alegere neinspirată a textelor de referinţă?

Cu siguranţă, descoperitorul metodei psihanalitice cunoştea faptul că antropologia a contestat lucrarea lui William Robertson Smith asupra ritualului prânzului totemic iar genetica timpului său a refuzat perspectiva lui Ch. Darwin privind transmiterea caracterelor dobândite. Cu toate acestea, nu şi-a remaniat teoria şi a susţinut în continuare evoluţionismul uniliniar şi scenariul paleo-psihanalitic. După aproximativ şaisprezece ani de la publicarea lucrării *Totem* ..., Freud comentează: „Am auzit în mod repetat reproşuri vehemente împotriva faptului că în ediţiile anterioare ale cărţii mele nu mi-am schimbat opiniile, după ce noii etnologi au infirmat unanim aserţiunile lui Robertson Smith şi au adus alte teorii, total diferite. Doresc să dau replica: aceste aşa-zise progrese îmi sunt foarte bine cunoscute“[23].

Jean Cournut înţelege atitudinea freudiană ca un imperativ al sistemului său conceptual prin „nevoia de a fonda o culpabilitate inconştientă, transculturală şi transistorică, o culpabilitate dobândită nu prin natură, ci

[23] S. Freud, „Moise şi religia monoteistă“, în *Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 437.

consecutivă crimei inițiale și transmisă din generație în generație și din individ în individ"[24].

Care sunt implicațiile acestui tip de fondare?

Apetența freudiană, justificată în ordine epistemologică, pentru împrumuturile conceptuale din fizică, în momentele în care cercetarea glisează spre o direcție speculativă, se regăsește în modelul sistemului închis, fundamentat pe cea de a doua lege a termodinamicii. Acest model îl folosește în *Totem și tabu* cât și, șapte ani mai târziu, în *Dincolo de principiul plăcerii* (1920), o dată cu reprezentarea organismului „sub forma unei sfere nediferențiate de substanță excitabilă"[25]. Adevărată hartă a topicii psihice, cu unele indicații dinamice, modelul apare în *Eul și Se-ul* (1923)[26], dar este reluat și în volumul *Continuare la prelegerile introductive de psihanaliză* (1932), unde și Supraeul își găsește un loc în reprezentare[27].

În *Totem* ... hoarda este concepută sub forma sistemului închis în care schimbul de indivizi cu alte hoarde este imposibil. Freud pare a gândi în termeni de laborator un sistem (pre)social existent în natură. Modelul unei organizări deschise ar fi avut drept consecință supoziția existenței mai multor hoarde, cu fenomenele de teritorialitate și migrație specifice. În condițiile unui astfel de model, ideea de grup de antropoide „închis" și de indivizi frustrați este dificil de susținut. Antropoidul exclus de masculul dominant ar fi putut oricând părăsi grupul și „exogamia" ar fi fost deja instalată fără nici un sacrificiu.

Critica de fizicalizare a scenariului hoardei primitive este pertinentă numai prin eludarea valențelor psihice pe care Freud le-a avut în vedere. Hoarda rămâne un sistem închis numai până la instalarea interdicțiilor totemice. Sistemul hoardei primitive se deschide concomitent cu constituirea obiectului. Mitul freudian trimite spre momentul (oedipian) esențial al psihogenezei, concomitent intrării omului în cultură, care instituie atât timpul

---

[24] J. Cournut, „La mère messagère", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1712.

[25] S. Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, Ed. Jurnalul Literar, 1992, p. 39.

[26] *Idem*, „Eul și Se-ul", în *Freud, Opere III, Psihologia inconștientului*, Ed. Trei, București, 2000, p. 229.

[27] *Idem*, „La décomposition de la personnalité psychique", în *Nouvelles conférences d'introduction à la Psychanalyse*, Gallimard, 1995, p. 108.

cât şi spaţiul. Psihismul antropoidului şi organizarea sa grupală sunt opace noţiunii de spaţiu psihic. Exteriorul şi interiorul, închiderea sau deschiderea au sens numai după paricid, când obiectul dorinţei se formează prin interdicţie şi lipsă. Exteriorul hoardei şi posibilitatea schimbului de indivizi are sens *psihic* şi este remarcat ca atare de Freud, prin deschiderea sistemului, numai după structurarea culturală a psihismului, consecutivă paricidului.

Pentru a marca existenţa preoedipiană a antropoizilor, scenariul hoardei primitive debutează în *illo tempore*: „Într-o zi ...". La zece ani de la apariţia lucrării (1923), Freud se va referi la ideile avansate în *Totem* ... ca la „mitul ştiinţific al tatălui hoardei primitive"[28]. Este deopotrivă un mit cosmogonic şi teogonic. Freud a retras de la tipar textul *Viziune de ansamblu asupra nevrozelor de transfer,* în care dezvolta scenariul din *Totem şi tabu* prin corelarea paricidului originar cu geneza diferitelor entităţi psihopatologice. Motivul nepublicării a fost caracterul speculativ al textului[29], semn că există rigoare în „mitologia ştiinţifică".

În genere, spaţiul mitic pare a se situa în vecinătatea celui psihanalitic, în măsura în care Freud a căutat să elaboreze o perspectivă a originarului psihic. De aceea, cele două texte ale „mitologiei freudiene", ambele traversate de modelul fizicalist al sistemului închis, mitul preistoric din *Totem* ... şi mitul biologic[30] din *Dincolo* ..., sunt reprezentative pentru paradigma psihanalitică. În spaţiul originarului, teoremele îşi găsesc cu greu demonstraţia: dacă rezistenţa la afirmaţia psihanalitică se desfăşoară încă de la primul nivel teoretic – originea inconştientă a fenomenelor psihice – cu atât mai mult aceasta se va activa la nivelul abisal al „mitului ştiinţific".

În acest sens, una dintre criticile lui Malinowki priveşte modul în care Freud a conturat momentul originar al formării conştiinţei morale. Pentru antropolog raţionamentul freudian este circular: antropoidele nu erau în măsură să conţină instincte aflate în opoziţie, să resimtă culpabilitate, decât dacă exista o conştiinţă morală. Formarea moralei este explicată prin apariţia sentimentului de culpabilitate, care reprezintă deja o expresie morală. Critica

---

[28] S. Freud, „Psihologia maselor şi analiza Eului", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie,* Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 94.

[29] Cf. V. Marinov, *Figuri ale crimei la Dostoievski,* Ed. Jurnalul Literar, Bucureşti, 1993, p. 14.

[30] G. Rosolato, *La portée du désir*, P.U.F., Paris, 1998, p. 33.

se reduce la dificultatea de a preciza momentul din care Supraeul este structurat şi funcţionează. Aceeaşi problematică, a originarului, este desfăşurată de Freud şi în *Declinul complexului Oedip* (1924). Este complexul Oedip *refulat* în măsura în care „refulările ulterioare se vor realiza de cele mai multe ori cu participarea Supraeului"[31]? Poate refula Supraeul chiar în momentul în care se constituie? Procesul refulării este, în acest caz, „mai mult decât o refulare, el este echivalent, dacă se realizează în mod ideal, unei distrugeri şi suprimări a complexului"[32].

ÎN CĂUTAREA UNEI PARADIGME

Relaţia dintre antropologie şi psihanaliză este caracterizată de lipsa de sincronizare dintre paradigmele fundamentale ale celor două discipline. Fenomenul este, cu siguranţă, determinat de istoria celor două discipline. Dacă antropologia modernă se constituie pe baza unei critici a evoluţionismului, psihanaliza va rămâne cu necesitate un vasal al acestei paradigme.

În spaţiul anglofon şcoala antropologică modernă s-a afirmat, la începutul secolului al XX-lea, pe fondul reacţiei faţă de darwinism şi evoluţionism. Astfel, Malinowski, Rivers, Seligman au părăsit tezele evoluţioniste ale lui Morgan şi Frazer, adoptând perspective funcţionaliste şi difuzioniste.

Principalul fondator al şcolii americane este Franz Boas (1858-1942). În textele sale a criticat tezele referitoare la opoziţia dintre primitiv şi civilizat, sălbatic şi copil, animal şi uman, schiţate de evoluţionism. Acest tip de demers se precizează, începând din 1896, prin atitudinea „reactivă" faţă de Morgan şi Tylor şi prin critica metodei comparative.

Deşi în antropologie această mişcare paradigmatică era evidentă, Freud rămâne consecvent evoluţionismului. În finalul *Cazului preşedintelui Schreber* (1910), divergenţa faţă Boas este menţinută, pentru ca primitivul să continue să se opună individului actual: „Vreau să spun astfel că în curând va sosi timpul să extindem o propoziţie pe care noi, psihanaliştii, am exprimat-o de mult, adăugând la conţinutul ei individual înţeles

---

[31] S. Freud, „Declinul complexului Oedip", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 216.

[32] *Idem*.

ontogenetic completarea antropologică şi filogenetică. Am spus: În vis şi în nevroză regăsim *copilul* [...]. Vom completa: de asemenea şi pe omul *sălbatic*, *primitiv*, aşa cum ni se arată în lumina ştiinţei Antichităţii şi cercetării popoarelor"[33].

Pentru Boas, în abordarea problematicii culturale un câmp prolific este cel al limbajului. Limba este paradigmatică în studiul celorlalte sisteme simbolice. Limba şi cultura sunt la fel de importante în studiile comparative, ca şi ereditatea. Boas face în acest sens inventarul a numeroase gramatici ale unor limbi puţin cunoscute, înţelegând printre primii importanţa stăpânirii limbii în cadrul anchetei etnologice. Relaţia dintre inconştient şi limbaj este discutată în *Handbook of American Indian Languages* (1911). Diferenţa esenţială dintre fenomenele lingvistice şi alte fenomene culturale constă în aceea că primele nu ajung niciodată să fie total conştiente, în timp ce ultimele, chiar dacă au la rândul lor o origine inconştientă, devin deseori conştiente, dând naştere raţionamentor secundare şi reinterpretărilor. De aici rezultă şi marele avantaj al lingvisticii: întrucât categoriile limbajului rămân inconştiente, se poate urmări procesul formării acestora ocolind efectul denaturant al interpretărilor secundare.

Ruptura fundamentată de vechea paradigmă practicată de Boas se referă la anti-evoluţionism, anti-etnocentrism, anti-biologism şi la determinism cultural. Declaraţia programatică a relativismului cultural conţine ideea potrivit căreia, prin unicitatea sa, o cultură nu poate fi evaluată în mod comparativ, ci doar în raport cu propriile valori şi norme. Orice credinţă sau expresie a acesteia este lipsită de semnificaţie şi validitate în afara contextului său specific. Noua paradigmă susţine faptul că nu există o realitate, ci multiple realităţi determinate cultural prin socializare.

Chiar dacă se constituia chiar în momentul în care Boas produsese mutaţia spre antropologia modernă, paradigma psihanalitică pare a conţine toate ingredientele care au determinat ruptura epistemică operată de antropolog. Pentru Freud demersul psihanalitic rămâne însă cantonat în ceea ce antropologia lui Boas deja renegase. Psihanaliza este definită de evoluţionism, are susţinere în biologie şi nu se constituie pe multiple realităţi culturale.

---

[33] S. Freud, „Observaţii asupra unui caz de paranoia (Dementia Paranoides) descris autobiografic", în Freud, *Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 174.

În acest context, principalul text antropologic freudian, lucrarea *Totem ...*, a constituit punctul de plecare în discutarea universalismului psihanalitic şi a calităţii acestei discipline de „produs exportabil". Discuţiile angajate în jurul principalei referinţe, a complexului Oedip, concept angular al psihanalizei, constituie o bună ilustrare a ambivalenţei, de astă dată epistemică, conturată între un ferm relativism cultural şi un şi mai ferm universalism, bineînţeles cu bănuite reflexe ale unui revolut etno-centrism.

Din punct de vedere al constantei universaliste, testamentul lui Freud este desfăşurat în întreaga sa operă. După cum arată în *Moise şi religia monoteistă* (1939), universalismul este constitutiv psihanalizei întrucât „simbolistica se situează dincolo de diferenţele de limbă"[34].

În psihanaliză, teza universalismului metapsihologic accede la rangul de postulat în timp ce perspectiva diacronică, evoluţionistă, susţine întreaga întreprindere psihanalitică. Paradigma acestui demers este cea a evoluţionismului cultural, preluat de la Frazer o dată cu materialul etnografic. Un element psihic se poate afla la niveluri diferite. Prezenţa aceluiaşi element psihic la două niveluri diferite, act sau reprezentare, indică structuri diferite. Poate fi vorba de diferenţa dintre nevroză şi perversiune: perversul pune în act ceea ce nevroticul refulează. Poate fi însă vorba şi de diferenţa dintre copil şi adult sau de cea dintre primitiv, copil şi adult. Dacă pentru Frazer culturile evoluează de la „barbarie la civilizaţie", pentru Freud stadiul „barbariei" se exprimă în următoarea echivalenţă: primitiv = copil = nevrozat. Acest stadiu operaţionalizat trinomial îl precede pe cel al maturităţii genitale oblative (deziderat al psihanalizei ca psihoterapie), de care se leagă într-o manieră graduală. Forma dezvoltată a trinomului se rescrie în următorul mod: credinţele „primitivului" = conţinuturile conştiente ale copilului = conţinuturile inconştientului nevrozatului. Echivalenţa corespunde următoarelor paliere: act – conştient – inconştient.

Psihanaliza este o perspectivă universalistă. Interogaţia care se naşte se referă la motivul pentru care Freud a preluat această paradigmă.

A fost oare Freud prizonierul ofertelor epistemologice ale timpului său? Cu alte cuvinte, ar fi putut psihanaliza să se întemeieze sub o paradigmă relativistă?

---

[34] S. Freud, „Moise şi religia monoteistă", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 416.

Antropologia, înţeleasă în sens larg, se recomandă ca studiu al alterităţii – *a-i gândi pe ceilalţi*. Travaliul re-prezentării celuilalt a început cu necesitate printr-o mişcare auto-centrică – *a-i gândi pe ceilalţi pentru a se gândi pe sine* – şi s-a desfăşurat asimptotic spre o poziţie alo-centrică – *a-i gândi pe ceilalţi pentru a-i înţelege în sine*.

Psihanaliza se recomandă ca o terapie care funcţionează *per via di levare*, pentru a folosi sintagma freudiană ocazionată de studiul lui Leonardo da Vinci, comparativ cu celelalte abordări terapeutice grupate sub indicaţia *per via di porre*. Mai precis, psihanaliza originează într-un demers *non per via di porre* pentru a deveni o tehnică *per via di levare*. Aceasta a însemnat trecerea de la o relaţie terapeutică în care mesajul pacientului era „acoperit" de cel al terapeutului, după cum se întâmplă în inducţia hipnotică, la o relaţie în care mesajul pacientului este „descoperit" cu ajutorul terapeutului. Cu siguranţă, această schimbare majoră nu ar fi fost posibilă fără predilecţia părintelui psihanalizei. În *Despre etiologia isteriei* (1896), lucrare de debut a perioadei analitice, Freud îşi declină competenţa demersului de tip *per via di pore*: „Nu am reuşit niciodată să îi impun unui bolnav o scenă la care mă aşteptam, astfel încât acesta să treacă prin ea cu toate senzaţiile adecvate; poate că altora le reuşeşte mai bine"[35].

Orice terapie, demers care presupune o schimbare în psihismul pacientului, va fi orientată, cel puţin fundamental, de un model sau structură în care terapeutul se înscrie pentru a funcţiona. Chiar dacă modelul psihanalitic este unul implicit (în raport cu orientările non-dinamice) şi nu există indicaţii terapeutice directe ale acestuia, terapeutul propune pacientului o peratologie a propriului Eu.

De aceea, momentul unei de-centrări fundamentale a demersului psihanalitic se lasă aşteptat, în măsura în care *a înţelege în sine* pe celălalt va rămâne cu necesitate *a-l înţelege prin propriul Se* – relativismul demersului psihanalitic se poate asculta numai la nivelul tipului de relaţie (*per via di levare*) – dar ceea ce se „descoperă" va fi orientat prin repere universaliste, într-o subtilă operaţie *per via di pore*.

Însă sistemul avuncular trobriandez şi diversa definire a tabu-ului incestului, afirmă Malinowski, nu susţin pretenţiile universaliste ale psihanalizei şi încercarea acestei discipline de a părăsi spaţiul european.

---

[35] S. Freud, „Despre etiologia isteriei", în *Freud, Opere V, Inhibiţie, simptom, angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 62.

Rolul determinant al femeilor în sistemul de filiaţie şi ocultarea tatălui de către unchiul matern i-au părut lui Malinowski indicaţii clare ale organizării familiale radical diferite de structurile oedipiene europene.

Prima replică la ideile susţinute de Malinowski în *Argonauţii Pacificului oriental* (1922), venită din interiorul psihanalizei, l-a avut ca protagonist pe biograful lui Freud, Ernest Jones. Acesta a susţinut în cadrul Societăţii Britanice de Psihanaliză, în data de 19 noiembrie 1924, lucrarea *Dreptul matern şi ignoranţa sexuală la sălbatici*. Textul a fost tipărit în acelaşi an în *International Journal of Psycho-analyses*[36]. Jones face efortul de a concilia poziţiile lui Freud şi Malinowski.

Ceea ce acesta din urmă aduce drept contraargumente complexului Oedip exotic susţin *de facto* teza freudiană şi se constituie într-o variantă a acesteia. Pentru Jones, concluziile lui Malinowski sunt corecte numai pe plan descriptiv. Ignorarea paternităţii este o caracteristică a psihologiei primitive în măsura în care a survenit în urma refulării[37]. Refularea intervine prin dezvoltarea conştiinţei şi este indicată de filosofia animistă. Refularea şi direcţionarea sentimentelor ostile spre tată sunt mecanisme răspândite, iar simptomul fobiei este un exemplu frecvent. Pentru trobriandezi, relaţia cu tatăl este guvernată „de o tandră şi afectuoasă camaraderie"[38], în timp ce unchiul întruchipează disciplina, autoritatea şi puterea. Agresivitatea faţă de tată este şi în acest caz prezentă, dar deplasată, nu întâmplător, pe unchi. Aceasta pentru că tatăl şi fraţii filiaţiei materne sunt percepuţi ca rivali de către copil. De aceea, sistemul matriliniar şi complexul avuncular rezultant constituie o defensă împotriva tendinţelor oedipiene primordiale.

Disputa dintre Malinowski şi Jones se rezumă la o interogaţie privind sistemul de rudenie:

Este complexul Oedip o structură nucleară specifică sistemul patriliniar?

Malinowski constată că în sistemul matriliniar lucrurile stau diferit şi răspunde afirmativ la această întrebare. Jones arată că sistemul matriliniar şi complexul avuncular s-au construit ca reacţie la sistemul patriliniar oedipian. În viziunea lui Jones se remarcă prima încercare de temperare a universalismului freudian, încercare susţinută şi de H. Hartman, E. Kris şi R. M. Loewenstein.

---

[36] Publicată în E. Jones, *Psychanalyse, folklore, religion*, Payot, Paris, 1973, pp. 129-152.

[37] E. Jones, *Psychanalyse, folklore, religion*, Payot, Paris, 1973, p. 149.

[38] *Idem*, p. 145.

Perspectiva rezultată va admite existenţa unor variaţii comportamentale în negocierea conflictului, variaţii determinate de condiţiile culturale.

Reacţia lui Malinowski faţă de scenariul freudian a fost într-o anumită măsură previzibilă. Pentru Malinowski familia trobriandeză avea o cu totul altă organizare decât cea europeană: „nu este dificil să concepi hoarda primitivă ca fiind echipată cu toate problemele unei familii europene din clasa mijlocie"[39]. Critica suprapunerii neinspirate a unor realităţi europene şi exotice fundamental diferite o regăsim şi la C.G. Jung, care, conform lui Abraham Kardiner[40], va fi fost însărcinat de Freud cu cercetarea diferenţelor existente între omul „primitiv" şi cel modern, cu ajutorul datelor furnizate de antropologie. Din acest punct de vedere *Totem şi tabu* este rezultatul procesului de separare dintre Freud şi Jung. În 1938, în lucrarea *Despre arhetip, cu o specială considerare a conceptului de anima,* Jung face trimitere la metodologia deficitară din *Totem şi tabu*: „nu trebuie să transpunem în totalitate psihologia modernă a familiei în raporturile primitivilor, unde lucrurile se petrec într-o manieră total diferită"[41]. Dacă nu se ţine cont de această diferenţă, spune Jung, textul ştiinţific va fi infestat de „fantasmele greu controlabile despre tatăl originar sau hoarda primitivă"[42].

Pentru Geza Roheim, prin *Totem ...* Freud lansează definitiv perspectiva filogenetică şi teza sa implicită, aceea a unui inconştient colectiv[43]. Chiar dacă Freud va fi preluat sarcina care îi revenea lui Jung, scenariul hoardei originare va purta semnul dezvoltărilor teoretice pe care le va face acesta din urmă.

Teza din *Totem ...* va fi controversată şi atacată nu numai de Roheim ci şi de executorul testamentar al acestuia, olandezul Werner Muensterberger. Pentru acesta ipoteza transmiterii ereditare, de-a lungul a sute de generaţii, a unui sentiment de culpabilitate, este pură speculaţie[44].

---

[39] Cf. M. Moscovici, „Les préhistoires", în *Revue Française de Psycanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993, p. 704.

[40] A. Kardiner, E. Preble, *Introduction à l'ethnologie*, Gallimard, 1966, p. 324.

[41] C.G. Jung, *De l'archétype et en particulier de l'idée d'anima* în *Les racines de la conscience*, trad. Yves le Lay, Ed. Buchet/Chastel, Paris, 1995, p. 88.

[42] *Ibid.*

[43] G. Roheim, „L'interprétation psychanalytique de la culture", în *L'anthropologie psychanalytique depuis Totem et Tabou*, W. Muensterberger coord., Payot, Paris, 1976, p. 35.

[44] W. Muensterberger, „Introducere", în vol. *La panique des dieux*, G. Roheim, Ed. Payot, Paris, 2000, p. 18.

PENTRU UN SPECIFIC EPISTEMIC

Raportul dintre psihanaliză şi antropologie este traversat de dificultatea de comunicare dintre cele două discipline, dificultate determinată în mare parte de specificul cunoaşterii psihanalitice.

Dificultatea de a cuprinde realitatea clinică a conceptelor rezidă, pentru un subiect cunoscător din afara câmpului psihanalitic, în dubla mediere a conceptului, situaţie care nu restituie realitatea acestuia. Conceptul psihanalitic este „întâmpinat" proiectiv prin imaginaţia subiectului şi nu prin imaginarul său metapsihologic, care poate funcţiona numai ca urmare a demersului analitic personal. Astfel, pentru subiectul cunoscător neanalizat problematica din clinică sau din terenul antropologic riscă să nu apară ca descoperită, ci inventată de către antropologul psihanalist. Fără o formare riguroasă în clinica psihanalitică, operaţionalizarea conceptelor psihanalitice în terenul antropologic este, dacă nu imposibilă, cel puţin dificilă. De aceea, unica soluţie care s-a impus a fost angajarea unui psihanalist în terenul antropologic.

În acest sens, Geza Roheim (1891-1953) este veritabilul pionier al antropologiei psihanalitice. Analizat de Sandor Ferenczi cât şi de Wilma Kovacs, este primul psihanalist care face teren şi primul antropolog care acceptă fără rezerve teoria freudiană.

Cariera antropologică a lui Roheim a fost cu siguranţă determinată de *Totem* ... Acesta s-a angajat în invalidarea contra-argumentelor lui Malinowski prin date de teren. Roheim s-a îndoit *ab initio* de capacitatea lui Malinowski de a înţelege şi aplica psihanaliza pe datele de teren pe care le-a colectat. În ordinea unei abordări teoretice, este foarte dificil de definit criteriile care permit, prin simpla observaţie, recunoaşterea complexului Oedip. Aceste criterii trebuie operaţionalizate într-o gamă largă de fenomene observate în cadrul familial, plecând de la expresia simbolică a comportamentului până la variaţiile timice ale copilului[45].

Înainte de a pleca în prima sa expediţie, Roheim s-a întâlnit la Viena cu Freud pentru a discuta criticile aduse de Malinowski. Iniţial au schimbat

---

[45] H. Hartman, E. Kris, R.M. Loewenstein, „Note psychanalytique sur Culture et personnalité", în *L'anthropologie psychanalytique depuis Totem et Tabou,* Payot, Paris, 1976, p. 195.

idei despre argumentele lui Malinowski privind originea sentimentului de culpabilitate, pentru a trece la imposibilitatea lui Malinowski de a repera în Trobriand semnele erotismului anal. Replica lui Freud l-a amuzat pe Roheim: „Şi ce, prin urmare, aceşti oameni nu au anus?"[46]. Această replică este exemplară relaţiei dintre antropologie şi psihanaliză. Universalismul freudian are o fundamentare biologică, în timp ce anti-biologismul va fi fost o mişcare necesară paradigmelor unei antropologii moderne.

Începând din 1928 şi până în 1931, Roheim întreprinde expediţii de teren finanţate de prinţesa Marie Bonaparte, strănepoata împăratului Napoleon I, care-l sprijinise în egală măsură şi pe Malinowski. Acesta se deplasează în Somalia, în Arizona, la indienii Yuma, în Australia Centrală, în populaţiile Aranda, Pitjentara, Pintupi, Luritja şi în insulele Normanby din Noua Guinee, în apropierea insulelor Trobriand, în populaţii cu caracteristici culturale similare celor studiate de Malinowski. Ulterior, în 1947, Roheim va ajunge şi la indienii Navajo.

Prin datele culese în special în Noua Guinee, Roheim infirmă ideile lui Malinowski şi susţine universalismul complexului Oedip[47]. Constelaţia oedipiană este prezentă în cele mai exotice contexte culturale.

Mitul cosmogonic al tribului alawa, din Arnhem, nordul Australiei, este ilustrativ pentru materialul cules de Roheim. În această populaţie viaţa socială este organizată plecând de la tabu-uri şi fobii complexe în ceea ce priveşte incestul. Faptul apare contradictoriu cu sistemul educativ permisiv în special în privinţa vieţii sexuale. Copiii asistă la actele sexuale ale părinţilor sau fraţilor, se adresează obscen mamei sau altor femei, se joacă în public cu organele sexuale.

Timpul mitului este cel al „perioadei de vis", în care Kadjari trăia cu bătrânul ei soţ orb şi cu nepotul ei. Kadjari pleacă în căutarea hranei şi aduce două iguane, de dimensiuni diferite. Le găteşte şi o oferă pe cea mare soţului şi pe cea mică nepotului. Informatorul lui Roheim explică faptul că iguana simbolizează penisul, de aceea Kadjari le oferă după talie. Nepotul nu este mulţumit cu iguana cea mică şi o revendică pe cea mare.

---

[46] G. Roheim, *L'Enigme du Sphinx*, Payot, 1976, p. 15.

[47] *Idem, The Antropological Evidence and the Oedipus Complex* (1952), publicat în *The Psychoanalytical Quarterly*, vol. XXI, no. 4.

Kadjari nu vrea însă să îi ofere iguana cea mare. Copilul, furios, ia iguana mare şi o izbeşte de trunchiul unui copac, iar hrana se rupe în bucăţi. Kadjari îi spune nepotului că trebuie să plece şi începe să se cațere într-un copac pentru a se urca la cer. Copilul, care o urmează, îşi ridică privirea şi îi vede sexul. Acesta spune: „Ce sex frumos, îl vreau". Excitat, alunecă din copac şi recade pe pământ. Kadjari se întoarce pentru a-l ajuta. Copilul spune: „Vreau să fac dragoste cu tine înainte de a ajunge la bătrân". Kadjari replică: „Nu pot, sexul meu aparţine bătrânului, iar sexul tău este prea mic". Nepotul îi muşcă sexul şi ea fuge la soţul ei ţipând. Soţul aruncă o piatră spre nepot, care se transformă în copac. De atunci Kadjari şi nepotul au urcat la ceruri şi au devenit constelaţii."[48]

Pentru Roheim conflictul oedipian este evident. Prin revendicarea iguanei mari, nepotul vrea să aibă un penis adult pentru a lua locul bătrânului şi a face dragoste cu Kadjari. Imaturitatea funcţională a copilului este sugerată şi prin alunecarea din copac.

Terenul exotic întreprins de Roheim îl va determina pe acesta să dezvolte teoria freudiană. În *Interpretarea psihanalitică a culturii* (1941), Roheim propune o perspectivă ontogenetică asupra culturii. Fiecare grup deţine anumite practici educaţionale şi o traumă ontogenetică predominantă. Această traumă determină, la rândul său, trăsăturile de personalitate tipice şi un specific cultural al grupului. Roheim consideră că prin dimensiunea ontogenetică se poate explica modalitatea în care epoca arhaică a supravieţuit în formele tradiţionale. Organizarea de tip „hoardă originară" a fost o trăsătură semnificativă a preistoriei umane, dar nu a constituit momentul originar al culturii[49]. Scena paricidului a fost repetată pe parcursul evoluţiei iar mitul oedipian este povestea ultimei scene de acest gen.

Roheim renunţă la ipoteza transmisiei filogenetice a păcatului originar, ipoteză de maximă importanţă pentru Freud. Constelaţia oedipiană trebuie pusă în relaţie cu tipurile de conflict cultural ale unei populaţii. Experienţa de teren l-a obligat să gliseze spre o perspectivă de orientare culturalistă, fără a deturna însă teoria psihanalitică. Putem considera că teoria ontogenetică asupra culturii, propusă de Roheim, face joncţiunea între universalismul freudian şi culturalismul american. În ciuda acestei tendinţe

[48] *L'Œdipe, un complexe universel,* édition Sand, 1985, pp. 89-90.
[49] G. Roheim, *L'Enigme du Sphinx*, Payot, 1976, p. 37.

de orientare spre „culturi", acesta nu poate fi încadrat curentului american. În *Psihanaliză şi antropologie* (1950), Roheim critică metodologia şcolii „culturaliste", considerând că aceasta nu reflectă în mod adecvat materialul etnografic pentru că nu foloseşte corect metoda psihanalitică. Critica trimite încă o dată la necesitatea veritabilei formări analitice a antropologului. Dintre principalii fondatori ai şcolii americane, numai unul se supusese unui astfel de demers.

Cum se dezvoltă pista deschisă de Roheim, care porneşte de la cultură şi se deschide spre contextul culturilor?

ÎNTRE CULTURĂ ŞI CULTURI

Relaţia dintre antropologie şi psihanaliză este marcată de locul şi rolul pe care îl ocupă Cultura în cele două domenii. Desigur, această problematică se află în continuarea divergenţei paradigmatice dintre discipline. Dacă în antropologia culturală specificitatea culturală a constituit obiectul de cercetare al relativismului cultural, în psihanaliză Freud rămâne înscris într-o perspectivă universalistă asupra culturii.

Deplasarea de la perspectiva universalistă asupra culturii spre conţinutul relativ al culturilor a condus la formarea curentului american numit *Cultură şi personalitate*.

Întrucât culturalismul s-a constituit la joncţiunea dintre antropologie şi psihanaliză, şcoala *Cultură şi personalitate* s-a format printr-o dublă direcţie de cercetare, centrată:

- pe modalitatea în care personalitatea întâmpină cultura şi o integrează în structurile sale. Abraham Kardiner şi Ralf Linton vor fi cei care vor insista asupra importanţei fundamentului biologic şi vor preciza diferenţele culturale dintre personalităţi drept rezultat al unor variaţii limitate, grefate pe tendinţe comune de dezvoltare;
- pe problematica culturală în raport cu personalitatea. Această direcţie a adunat discipolii lui Francis Boas, Edward Sapir, Ruth Benedict şi Margaret Mead, care doreau să adune probe în favoarea ipotezei potrivit căreia cultura poate modela o natură umană maleabilă, sub forma cerută de societate.

Abraham Kardiner (1891-1981) şi-a făcut analiza personală cu Freud, între 1921-1922. Începând din 1936 a organizat, la Institutul psihanalitic

din New York, seminarul care va duce la consacrarea curentului cultural american. Din 1937, seminarul s-a transferat la Universitatea Columbia, cadru care i-a reunit pe E. Sapir, R. Benedict, Cora du Bois, R. Linton.

Lucrarea *The Individual and his Society* (1939) propune modelul Kardiner-Linton, pe baza analizei culturilor primitive. Kardiner, în colaborare cu Linton, formulează teoria personalităţii de bază, plecând de la datele culese de acesta din urmă în insulele Marchize. Teoria este dezvoltată prin datele Corei du Bois rezultate în urma terenului din Alor, insulă în Pacificul de Sud-Est, între Java şi Noua Guinee (1944)[50]. Rezul-tatul acestei demers antropologic „de salon" este lucrarea *The Psychological Frontiers of Society* (1945).

Autorii propun, pornind de la personalitate spre spaţiul socio-cultural, concepte care vor face carieră în şcoala culturalistă. Structura „personalităţii de bază" se construieşte prin „instituţiile primare". În alcătuirea instituţiilor primare intră cadrul socio-economic al societăţii şi practicile educative rezultate. Sistemul educativ formează şi transmite valorile şi regulile de conduită fundamentale. Structura personalităţii de bază determină „instituţiile secundare", definite drept sisteme proiective care exprimă nevoile personalităţii în termeni de artă, religie, folclor, cât şi mijloacele de satisfacere a acestor nevoi. Personalitatea este un mediator între cele două tipuri de instituţii. Modelul este dinamic întrucât indică modalitatea în care maniera de subzistenţă modifică practicile educative care, la rândul lor, produc schimbări în structura de bază a personalităţii. Modul de subzistenţă al populaţiei din Alor este agricultura; responsabilitatea principală aparţine femeilor, în timp ce bărbaţii se ocupă cu creşterea porcilor şi păsărilor. Când pleacă la câmp, femeile îşi lasă copiii în grija fraţilor mai mari sau a vârstnicilor. Modul de subzistenţă – femeile care lucrează la câmp – determină modul de educaţie al copiilor – caracterizat prin neglijenţă maternă. Acesta determină, la rândul său, o personalitate de bază restrânsă în plan afectiv şi alterată la nivelul funcţiilor cognitive. Instituţiile secundare, religia şi folclorul, reflectă aceste deficienţe înscrise în structura personalităţii. Zeii şi strămoşii sunt temuţi pentru răul care-l pot face – nu sunt investiţi cu nici un aspect pozitiv. Motivele folclorice emană agresivitate

[50] Cora du Bois a lucrat pe un grup de sate de munte cu o populaţie de cinci sute de indivizi.

şi animozitate şi sunt un derivat al agresivităţii inconştiente îndreptate asupra mamei. Rezultă o personalitate de bază anxioasă, neîncrezătoare şi dezinteresată de lumea exterioară. Locuitorii sunt incapabili să idealizeze o imagine parentală sau un zeu. Personalitatea este lipsită de spirit de întreprindere şi este marcată de ură refulată şi agresivitate difuză, compensată printr-o vigilenţă permanentă.

Participant la seminarul de la Universitatea Columbia, Ralph Linton (1893–1953) este ataşat unei concepţii unitare, în spiritul unei antropologii pe care o doreşte „culturală". Cultura există în şi prin comportamentul individului, este imanentă conduitelor sale şi poate avea un caracter relativ stabil prin intermediul răspunsurilor dobândite şi al mijloacelor educative. În *The Study of Men* (1936), opera sa principală, Linton arată că specificul ştiinţelor umane constă în a descoperi limitele în care omul poate fi condiţionat şi a preciza schemele vieţii sociale care impun individului constrângeri. Modelul cultural este un concept ambiguu. Trebuie înţeles nu ca un ideal de conduită, ci ca structură a conduitelor concrete. În lucrarea din 1936 autorul distinge trei tipuri de modele culturale (universale, specializate şi alternative), care „modelează" cultura într-o formă concentrică. Orice cultură cuprinde un nucleu solid, bine integrat şi relativ stabil, alcătuit din modele universale şi specializate, şi o zonă fluidă, dinamică, de modele alternative. De aceea participarea individului la cultură este condiţionată de poziţia şi statutul pe care acesta îl ocupă în structura socială. Ca urmare a seminarului animat de Kardiner, în cadrul căruia Linton s-a familiarizat cu tehnicile psihologiei, a rezultat lucrarea *The Cultural Background of Personality* (1945). Linton îşi reprezintă maniera în care modelele culturale se înscriu în conduita individuală şi formează obiceiuri al căror ansamblu alcătuieşte cultura.

Linton şi Kardiner propun cel de-al doilea concept de rezistenţă al culturalismului: personalitatea de bază. Personalitatea de bază este aceeaşi configuraţie care înzestrează indivizii cu modalităţi de comprehensiune şi valori comune, permiţându-le să răspundă afectiv, într-o manieră unitară, situaţiilor care trimit spre valori comune[51]. Există însă în societate şi configuraţii de răspunsuri suplimentare, legate de anumite grupuri. Sunt

[51] Ralph Linton, *Le fondement culturel de la personnalité*, Dunod, 1980, p. 115.

configuraţiile de răspuns legate de statut, ansamblu care se poate numi personalitate de statut. Linton propune conceptul de sisteme valori-atitudini care desemnează complexul de reacţii generalizate la scheme situaţionale tipice. Aceste sisteme sunt atât culturale cât şi „interioare". În *The Tree of Culture* (1949), Linton dezvoltă idei lansate în 1945 sub forma conceptului de personalitate statutară legate de clasă. Aceast concept valorifică mai bine decât cel de personalitate de bază problematica tipului de modelaj şi condiţionare la care este supus individul.

Edward Sapir (1884-1931) a urmat cursurile lui Boas în cadrul Universităţii Columbia şi, în bună filiaţie cu Boas, a criticat nu numai evoluţionismul ci şi difuzionismul şi funcţionalismul. Punctul slab al abordării funcţionaliste constă în abordarea exclusivă a motivaţiilor raţionale, prin cantonarea în palierul conştient. Eroarea este considerabilă, întrucât nu există activitate sau grup social care să nu depăşească simbolic funcţia asociată. Inaccesibilă în totalitatea ei, configuraţia generală a modelelor inconştiente se reflectă parţial în toate acţiunile umane pe care aceasta le modelează. Sapir este în primul rând lingvist şi va pune bazele faimoasei ipoteze Sapir-Whorf-Korzybski[52]. Ipoteza avansează faptul că limbajul se comportă ca un clasificator şi organizator al experienţei sensibile. Prin acest tip de abordare Sapir este unul dintre primii antropologi care se situează într-o nouă paradigmă, în care etnologia se separă de categoriile biologiei pentru a prelua modelele ştiinţei limbajului. Spre deosebire de maestrul său, care şi-a centrat cercetarea asupra determinismului inconştient al fenomenelor lingvistice, Sapir a apropiat inconştientul de fenomenul cultural global. Relaţiile dintre elementele experienţei care conferă lumii formă şi semnificaţie sunt resimţite intuitiv în loc să fie

[52] Plecând de la afirmaţiile lui Sapir, Benjamin Lee Whorf arată: categoriile fundamentale ale gândirii, spaţiu, timp, subiect-obiect diferă în funcţie de limbă. Pentru a-şi ilustra teza, Whorf pune în relaţie engleza, ca limbă indo-europeană şi limba indienilor Hopi. Articolele sale au fost reunite de J.B. Caroll sub titlul *Language, Thought and Reality,* Technology Press of M.I.T., 1956. Pentru Whorf, fiecare limbă este un sistem vast de structuri care ordonează cultural formele şi categoriile, permiţând individului comunicarea, analiza naturii, înţelegerea sau ignorarea anumitor fenomene sau relaţii. Prin acest vast sistem de structuri individul îşi edifică perspectiva sa asupra lumii.

percepute conştient[53]. Individul ignoră conturul, frontierele şi semnificaţia conduitelor pe care le adoptă în mod implicit. Pentru a fonda o antropologie veritabilă Sapir propune, cu reflexele metodologiei complementariste de mai târziu, conlucrarea dintre psihanaliză şi antropologie. Prima nu poate considera individul în afara relaţiilor sociale iar a doua concepe cultura în afara comportamentelor individuale. De aceea încearcă să pună în relaţie inconştientul, personalitatea, limba şi cultura, înţelese ca *sistem formal implicit*[54] care impune indivizilor categoriile conceptuale. Limbajul oferă un câmp privilegiat pentru studiul acţiunii mecanismelor inconştiente. O limbă formează un sistem complex de raporturi a căror configuraţie nu ajunge în conştiinţa utilizatorului. Scăpând atât formulării spontane, cât şi înţelegerii directe, sistemul formal implicit impune utilizatorului categorii conceptuale şi scheme cognitive, clasificând şi ordonând datele experienţei sensibile. Sistemele formale implicite decupează şi compun ansambluri care, chiar dacă sunt considerate ca reprezentând realitatea obiectivă, îşi datorează conţinutul proiecţiei categoriilor inconştiente şi de aceea scapă înţelegerii individului. Chiar dacă o limbă conţine toate structurile gramaticale necesare exprimării cauzalităţii, noţiunea de cauzalitate nu figurează explicit în conştiinţa utilizatorului[55].

Pentru Sapir, există o relaţie primordială între cultură şi personalitate. Diferitele tipuri de cultură influenţează profund gândirea şi acţiunea comunitară. Formele de interacţiune socială fasonează, la rândul lor, diferitele tipuri de personalitate[56]. Într-o viziune abisală, defineşte cultura ca ansamblul (fals impersonal) de valori asimilat de copil de la părinţi sau de la alţi mediatori ai Supraeului. Copilul învesteşte inconştient cu semnificaţii diferite elemente culturale, în funcţie de condiţiile biografice în care le receptează. Cultura unui grup nu este altceva decât inventarul tuturor modelelor sociale de comportament manifest ale grupului. Locul acestor procese, a căror sumă reprezintă cultura, nu este comunitatea teoretică numită

---

[53] Spre exemplu, un Kwakiutl nu poate formula o lege de comportament privind rudenia, deşi cunoaşte bine termenul de rudenie.

[54] Submerged formal system.

[55] După cum se întâmplă în cultura eskimo.

[56] E. Sapir, „L'émergence du concept de personnalité", în *Anthropologie*, Editions de Minuit, 1967.

societate, ci interacţiunile individuale şi universul de semnificaţii construit de fiecare în relaţiile sale. Locus-ul psihologic veritabil al culturii este individul sau o listă nominativă de indivizi şi nu grupul economic, politic, social. Este acel univers de forme, de semnificaţii şi conduite simbolice care, pe măsură ce le cunoaşte şi dirijează, în aceeaşi măsură le percepe intuitiv, le lasă să se întâmple, le ignoră. Prin această perspectivă, cultura pare să se apropie de individ şi să nu mai fie învestită cu o existenţă supraordonată. Cultura este un vast sistem comunicaţional al cărui cod inconştient reprezintă suma modelelor culturale care acţionează permanent şi modelează comportamentul individului în societate. Anticipând ceea ce G. Devereux va sistematiza în lucrarea *De la angoasă la metodă în ştiinţele comportamentului*, Sapir consideră că, aprofundând datele de observaţie, le prelungim în noi înşine şi ajungem într-un plan care nu ne pare străin întrucât, fără a ieşi din noi înşine, ne pune în legătură cu forme de activitate care sunt atât ale noastre cât şi ale celuilalt, condiţie a vieţii mentale universale. Motivaţiile care determină alegerea poziţiei epistemice şi a punctului de vedere sunt inconştiente. Spre exemplu, studiul culturii este motivat de dorinţa de dizolvare în integralitatea securizantă a modelelor comportamentale determinate de istorie, în timp ce studiul personalităţii este motivat de nevoia puternică de afirmare pozitivă a Eului.

Sapir a preluat din psihanaliză unele concepte şi le-a aplicat obiectului său de cercetare fără însă a face referiri metapsihologice sau consideraţii de natură aplicată. Nemulţumirea lui Roheim era susţinută de acest tip de abordare, în care conceptul psihanalitic este desprins din clinică şi aplicat la un nivel descriptiv realităţilor culturale. Aceeaşi critică poate fi adusă atât lui Benedict cât şi lui Mead.

Ruth Fulton Benedict (1887-1948) va fi cea care va institui acest concept de *pattern* în cadrul curentului culturalist. Benedict a fost asistenta lui Boas între 1922–1923, la Barnard College. S-a format, de asemenea, sub influenţa psihologiei formei şi sub cea a lui Nietzsche. Lucrarea sa reprezentativă (şi dintre cele mai importante ale şcolii sale), *Patterns of Culture* (1934), constă într-o tipologie a culturii care se sprijină pe categorii psihopatologice şi pe distincţia operată de Nietzsche, în *Naşterea tragediei* (1872), între caracterul apolinic şi cel dionisiac. Textul propune o perspectivă comparativă, având ca termeni populaţia Pueblos dobu (Noua Guinee), Zuni din sud-vestul SUA şi Kwakiutl (coasta de nord-vest, vestul Canadei).

Pueblos dobu sunt „dionisiaci", egocentrici, individualişti, extatici în ritualuri, se lasă antrenaţi în violente demonstraţii afective. Zuni sunt „apolinici", raţionali, cooperanţi, iar Kwakiutl au o gândire „magică", anxietate crescută şi caracter „paranoid". Pentru a explica formarea acestor individualităţi, autoarea consideră că mediul selecţionează anumite potenţialităţi ale individului prin prezentarea de *modele* care sunt urmate în scop adaptativ.

Benedict omogenizează interior cultura fiind bănuită de reducţionism psihologic. În *The Chrysanthemum and the Sword* (1946) realizează o analiză a culturii japoneze cu o metodologie controversată. Fără a cunoaşte limba sau a merge în Japonia, Benedict are ca unici informatori imigranţi japonezi de a doua generaţie şi prizonieri de război. Intenţia autoarei este de a defini cultura niponă în ansamblu, prin identificarea unor „atitudini fundamentale". Atitudinile fundamentale reprezintă nucleul organizării culturale care antrenează restul elementelor unei culturi. Pentru societatea japoneză atitudinea fundamentală este cea de „obligaţie" – *giri*.

Prietenă bună cu R. Benedict, Margaret Mead (1901-1978) a fost formată de Boas. Nu a fost scutită de criticile aduse prietenei sale privind exagerarea omogenităţii culturilor. Problematica diferenţei dintre sexe şi a rolurilor specifice a fost pentru Mead o preocupare permanentă. Şi-a axat cercetările pe construcţia psiho-socială a rolurilor sexuale şi principala critică adusă teoriei sale s-a referit la minimizarea diferenţelor biologice dintre sexe. În *Comming of Age in Samoa, A psychological Study of Primitive Youth for Western Society* (1927) şi *Growing Up in New Guineea* (1930), Mead repune în discuţie universalitatea tulburărilor asociate adolescenţei şi arată faptul că adolescenţa nu este determinată biologic. Argumentul îl constituie populaţia din Samoa, unde copiii sunt implicaţi în sarcini domestice şi sunt învestiţi cu responsabilitate. Aceştia nu cunosc criza pubertăţii şi a adolescenţei aşa cum este descrisă în literatura psihologică din cultura europeană. Lucrarea *Sex and Temperament in three Primitive Societies* (1937) continuă seria argumentelor din lucrările anterioare, fiind o expunere a manierei în care trei societăţi primitive (Arapesh, Mundugumor şi Tchambuli) îşi construiesc atitudinile sociale legate de diferenţele dintre sexe. Pentru Mead, materialul de teren constituie proba faptului că aproape majoritatea factorilor de personalitate, calificaţi drept masculini sau feminini, nu sunt condiţionaţi biologic. Diferenţele interindividuale din

interiorul unei culturi trebuie atribuite diferenţelor de socializare, în special celor din timpul copilăriei mici. Diferenţele standard de personalitate dintre sexe sunt constructe culturale la care fiecare generaţie de bărbaţi şi femei este chemată să se conformeze. În populaţia Tchambuli rolurile sexuale sunt complet inversate, femeile sunt dominante iar bărbaţii obedienţi. Pentru a explica această inversiune de roluri, Mead se referă la un moment de ruptură în evoluţia populaţiei. Tchambuli au fost vânători de capete înainte de impunerea ordinii coloniale, iar noua ordine a privat într-un mod definitiv personalitatea bărbaţilor de componente, înainte esenţiale, ale rolului masculin.

Ecoul abordărilor culturaliste nu s-a oprit la aceşti autori. În continuarea modelului realizat de Kardiner şi Linton, J.W.M. Whiting şi I. Child au construit metoda hologistică (1953). Aceştia din urmă propun următorul lanţ cauzal reversibil:

- sistem de întreţinere (fundament socio-economic) – practici de educare a copiilor – variabile de personalitate – sisteme proiective (instituţii culturale, norme sociale, credinţe, rituri etc.)[57].

Acest tip de cauzalitate porneşte de la relaţia precizată de Freud între structura socio-economică şi dinamica personalităţii. Structura economică a unei societăţi exercită o anumită influenţă asupra modalităţilor de expresie sexuală.

Instituţiile culturale sau „sistemele proiective" sunt pentru culturalişti un efect al dinamicii personalităţii. Religia, sistemul de credinţe sau cel ritual se construiesc în special prin mecanismul proiecţiei.

Care este relaţia dintre proiecţia ca mecanism de apărare şi conceptul de „sisteme proiective" propus de continuatorii perspectivei culturaliste?

Pentru aceasta să trecem în revistă aspecte ale conceptului de proiecţie în viziunea freudiană. Freud arată că proiecţia are rolul de a conferi obiectului exterior o valoare afectivă şi relaţională pe care subiectul nu şi-o poate asuma[58]. Proiecţia este un tip de apărare arhaică reprezentând operaţia prin care subiectul expulzează din sine şi localizează în altul calităţi,

---

[57] J. W. M. Whiting, I. Child, *Child Training and Personality,* Yale University Press, Connecticut, 1953.

[58] J. Bergeret, „Prélude à une étude psychanalytique de la croyance", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 3, P.U.F. Paris, 1997, p. 885.

sentimente, dorinţe, chiar „obiecte" pe care nu le cunoaşte sau le refuză în sine însuşi[59].

Termenul de proiecţie este introdus în circuitul psihanalitic o dată cu încercarea de conturare a nevrozei de angoasă, viitoarea isterie de angoasă, la finele anului 1894: „În psihic se dezvoltă afectul de angoasă atunci când este incapabil să lichideze o sarcină care provine din exterior (pericol), printr-o reacţie corespunzătoare; se ajunge la nevroza de angoasă atunci când nu poate egaliza excitaţia (sexuală) de origine endogenă. Se comportă ca şi cum ar proiecta această excitaţie spre exterior"[60].

Statutul clinic al conceptului este introdus o dată cu *Manuscrisul K* trimis lui Fliess şi cu *Noi observaţii asupra psihonevrozelor de apărare* (1896): „Există trei tipuri de psihonevroze de apărare după natura refulării: conversie = isterie, substituţie = nevroză obsesională, proiecţie = paranoia"[61].

Într-o scrisoare din 12 decembrie 1897, Freud se referă la mitologia endopsihică: „Percepţia internă obscură a subiectului asupra propriului aparat psihic suscită iluzii care, fireşte, se găsesc proiectate în afară şi într-o manieră caracteristică în viitor sau într-un dincolo. Imortalitatea, recompensa cât şi viaţa de dincolo sunt concepţii ale psihicului intern... este o mito-psihologie"[62].

În *Interpretarea* viselor (1900), Freud pune în relaţie visul, psihonevroza cu legenda şi tradiţia indicând simbolistica asemănătoare a acestora[63].

În textul *Credinţa în hazard şi superstiţie* din *Psihopatologia vieţii cotidiene* (1901), Freud revine cu aceste idei şi arată faptul că perspectiva mitologică despre lume, care animă până şi religiile cele mai moderne, nu este altceva decât o psihologie proiectată în lumea exterioară: „Eu cred – spune Freud – în hazardul exterior (real), dar nu cred în cel interior (psihic).

---

[59] J. Laplanche, J. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 308.

[60] S. Freud, „Qu'il est justifié de séparer de la neurasthénie un certain complexe symptomatique sous le nom de «névrose d'angoisse»", în *Nevrose, psychose et perversion*, P.U.F., Paris, 1974, p. 54.

[61] *Idem*, „Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense", în *Oeuvres complètes*, P.U.F., Paris, 1989, vol. III, p. 137.

[62] *Idem, La naissance de la Psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1973, p. 210.

[63] *Idem, L'interprétation des rêves*, P.U.F., Paris, 1987, p. 297.

În cazul superstiţiosului se produce contrariul. Acesta proiectează în afară o motivaţie pe care eu o caut în interior. Ceea ce acesta consideră a fi ascuns corespunde, din punctul meu de vedere, palierului inconştient. Şi aceasta întrucât superstiţiosul nu-şi cunoaşte motivaţia propriilor acţiuni accidentale; pentru că această motivaţie caută să i se facă cunoscută, el este obligat să o deplaseze, situând-o în lumea exterioară"[64].

Cazul Dora îi oferă prilejul de a reveni asupra funcţiei pe care o are proiecţia în special în paranoia: „Proiecţia asupra celuilalt a reproşului, cu schimbarea conţinutului şi, în consecinţă, prin adaptarea la realitate, se manifestă în paranoia, care este un proces de formare al delirului"[65].

În *Scriitorul şi activitatea fantasmatică* (1908), Freud vorbeşte despre asemănarea dintre „tezaurul popular de mituri, legende şi basme" şi fantasmă: „Deşi cercetarea acestor produse ale psihologiei popoarelor este departe de a fi încheiată, este foarte probabil, de exemplu, ca miturile să fie vestigii deformate ale fantasmelor unei întregi naţiuni, corespunzătoare visurilor seculare din tinereţea umanităţii"[66]. Fără a aduce în discuţie mecanismul prin care se formează mitul, legenda, basmul, Freud precizează caracteristicile comune ale acestor tipuri de producţii.

O dată cu *Micul Hans* (1909) şi precizarea specificului apărărilor în isteria de angoasă, fobia este explicată ca proiecţia unui pericol pulsional.

Cazul preşedintelui Schreber (1911) reprezintă o explicitare a lumii paranoicului şi a formării delirului structurat. Lumea lui Schreber reprezintă o transformare a realităţii pentru a deveni suportabilă: „ceea ce luăm drept producţia bolii, formarea delirului, este în realitate încercarea de vindecare, reconstrucţia după catastrofă"[67]. Delirul paranoic se construieşte pe o dorinţă homosexuală refulată şi proiectată: „o percepţie interioară este reprimată,

---

[64] S. Freud, „Credinţa în hazard şi superstiţie", în *Psihopatologia vieţii cotidiene*, Ed. Didactică şi Pedagogică, R.A., Bucureşti, 1992, p. 569.

[65] *Idem*, „Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora)", în *Cinq Psychanalyses*, P.U.F., Paris, 1975, pp. 23-24.

[66] *Idem*, „Scriitorul şi activitatea fantasmatică", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 96.

[67] *Idem*, „Observaţii asupra unui caz de paranoia (Dementia Paranoides) descris autobiografic", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 166.

iar ca înlocuitor apare conţinutul său, după ce a suferit o anumită deformare, devenind conştient ca o percepţie din exterior"[68].

În *Totem şi tabu*, proiecţia intervine în superstiţie, mitologie, animism; elementele proiectate sunt dorinţe şi afecte pe care subiectul nu le acceptă. Freud arată că „proiecţia în exterior a percepţiilor interne este un mecanism la baza căruia se subsumează, de exemplu, şi percepţiile noastre senzoriale, care în mod normal deţin cea mai mare parte în configurarea lumii noastre externe"[69]. În perioada lucrării *Totem şi tabu* (1912-1913) Freud se referă la mecanismul primei forme de religie, animismul: „Proiecţia în demoni a propriilor mişcări rele este doar o parte dintr-un sistem care a devenit concepţia despre lume şi viaţă a primitivilor [...]"[70].

În *Motivul alegerii casetei* (1913) revine asupra mecanismului formării miturilor: „nu credem, asemeni unor cercetători ai miturilor, că acestea au coborât din cer, ci mai curând împărtăşim opinia lui O. Rank, că ele au fost proiectate pe cer, după ce s-au născut altundeva, în condiţii pur umane"[71].

În textul *Inconştientul*[72] (1915) Freud reliefează implicaţiile metapsihologice ale fenomenului proiecţiei. În acest sens, întregul mecanism de apărare, în fobie, este o proiecţie în afară a pericolului pulsional. Eul se comportă ca şi cum pericolul dezvoltării angoasei nu îl ameninţă pornind de la mişcarea pulsională, ci de la percepţie şi reacţionează prin evitarea fobică.

În aceeaşi serie de texte, în *Completare metapsihologică la teoria visului* (1917), Freud conchide: „un vis este aşadar şi o proiecţie, o exteriorizare a unui proces intern"[73]. Visul arată faptul că se petrece un eveniment care ar fi putut întrerupe somnul, dar întreruperea este evitată. În locul revendicărilor interne se impune o trăire exterioară, a cărei expresie este susţinută.

---

[68] S. Freud, *idem*, p. 163.

[69] *Idem*, „Totem şi tabu", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 268.

[70] *Idem*, p. 265.

[71] *Idem*, „Motivul alegerii casetei", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 172.

[72] *Idem*, „Inconştientul", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, pp. 95-129.

[73] *Idem*, „Completare metapsihologică la teoria visului", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 134.

În *Dincolo de principiul plăcerii* (1920), Freud explică proiecţia prin intermediul modelului de sorginte fizicalistă al „organismului psihic", asupra căruia ne-am oprit mai sus: sfera de substanţă psihică excitabilă [organismul psihic] capătă, o dată cu afluxul continuu de stimuli din exterior, o suprafaţă de protecţie, para-excitant, însă rămâne fără apărare în faţa stimulărilor interne care produc neplăcere. Organismul este astfel obligat să folosească mecanismele de apărare, unicele disponibile, şi să trateze excitaţiile interne ca şi cum ar proveni din exterior[74].

Constatăm faptul că lanţul cauzal propus de continuatorii curentului culturalist prin modelul hologistic rămâne la un nivel descriptiv. Conceptul de „sisteme proiective" nu foloseşte conceptul de proiecţie într-o manieră clinică, articulată metapsihologic. „Sistemul proiectiv" apare ca un concept de psihanaliză aplicată culturii. Dacă culturalismul nu foloseşte adecvat instrumentarul psihanalitic este şi din cauza excesului de psihanaliză aplicată pe care îl operează în dauna unor abordări clinice ale terenului.

În mod paradoxal, aventura relativismului cultural a început ca reacţie la perspectiva evoluţionistă, pentru a face joncţiunea între antropologie şi psihanaliză, psihanaliză care propune, la rândul său, un demers evoluţionist. Putem considera că avem de a face în acest caz cu o „întoarcere a refulatului epistemic".

Din apropierea dintre antropologie şi psihanaliză a rezultat un câmp de cercetare psihologică prin care s-a realizat trecerea din cadrul de referinţă al unităţii intraculturale a vieţii psihice în cel al unei unităţi interculturale a acesteia. Circumscrisă celui din urmă spaţiu, *etnopsihanaliza*, care a realizat această trecere, este o disciplină la naşterea căreia au concurat mai multe elemente.

În textele sale, Freud nu a folosit termenul de etnopsihanaliză, mulţumindu-se, în situaţia în care făcea referire la o cultură diferită, cu cel de „psihologia popoarelor". Una dintre situaţiile în care Freud practică o „psihologie a popoarelor" se află în *Fetişismul* (1927), unde se opreşte la obiceiul chinezesc de a „se lega" piciorul femeii. Explicaţia se construieşte pe contextul castrării feminine. Piciorul „legat" şi mutilat este venerat ca un fetiş, ca şi cum bărbatul chinez ar dori să-i mulţumească femeii pentru faptul că s-a supus castrării[75].

---

[74] S. Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, Ed. Trei, Bucureşti, 1996, p. 36.

[75] *Idem*, „Fetişismul", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Tei, Bucureşti, 2000, p. 301.

După cum am văzut, textul care determină precizarea raporturilor psihanalizei cu variaţia culturală este *Totem* ... Acelaşi text constituie şi actul de naştere al etnopsihanalizei. Demersul freudian este unul comparativ, care impune concordanţe între clinică şi elemente ale vieţii culturale a „primitivilor". De aceea, etnopsihanaliza s-a născut ca psihanaliză exportată, aplicată vieţii „popoarelor primitive" şi a avut ca scop demonstrarea bunăstării euristice a psihanalizei şi a puterii sale explicative în afara clinicii. Lucrarea *Totem şi tabu* s-a înscris printre numeroasele lucrări *extra muros* care nu pot fi regrupate sub titulatura de cercetări secundare. Începând cu anul 1905 aproape jumătate din opera lui Freud părăseşte clinica. Prin volumul operei freudiene desfăşurat în acest spaţiu caracterul secundar al psihanalizei exportate este pus în discuţie, după cum remarcă şi Vladimir Marinov în introducerea la textul său de psihanaliză aplicată literaturii: „psihanaliza aplicată nu rămâne o simplă aplicare a unor adevăruri dobândite în alt domeniu (în cadrul curei), ci devine ea însăşi un câmp al descoperirilor, un izvor dătător de nou"[76].

Psihanaliza, ca sistem de discipline, conţine atât psihanaliza clinică cât şi etnopsihanaliză. Întrucât etnopsihanaliza s-a născut din exportul psihanalizei în afara clinicii, înseamnă că etnopsihanaliza este prin excelenţă „teoretică". Cu toate acestea ar trebui să adăugăm, cu riscul unei sintagme tautologice, termenului de „etnopsihanaliză" pe cel de „teoretică". *Etnopsihanaliza teoretică* se va putea deosebi de *etnopsihanaliza clinică* pentru a marca un nou obiect al acesteia. Structura psihismului, mecanismele de apărare sunt invariabile de la o cultură la alta, indiferent dacă aceasta este „primitivă" sau exotică. De aceea, ipoteticului *primitiv*, propus de Freud, i-a fost opus imediat *exoticul,* propus iniţial de Roheim. Istoria lui Oedip ne pune problema elementelor pe care cultura modernă le mai are în comun cu grecii epocii clasice şi, cu atât mai mult, cu o cultură din spaţiul extra-european. Desigur, nu este vorba despre conţinutul cultural şi cu atât mai puţin despre limbă. Ceea ce rămâne după această operaţie de deducţie este adevăratul invariant: psihismul profund[77]. Numai în această ordine un mit este traductibil şi produce asupra lectorului un anumit efect. Fundamentată

---

[76] V. Marinov, *Figuri ale crimei la Dostoievski*, Ed. Jurnalul literar, 1993, p. 6.
[77] Tobie Nathan, *La folie des autres*, Dunod, Paris, 1996, p. 3.

pe acest invariant, etnopsihanaliza clinică nu se mai ocupă de figura generică a „primitivului", ci de cea reală a pacientului dintr-o cultură diferită, fie acesta *malgaş* sau *wolof*.

Etnopsihanaliza clinică devine tangentă etnopsihiatriei, pentru a se confunda în cele din urmă cu aceasta. Etnopsihiatria continuă istoria întâlnirii antropologiei cu psihanaliza şi a situării pe continuum-ul care uneşte universalitatea structurii psihice cu variaţia inter-culturală a acestuia. Comparativ cu geneza curentului „Cultură şi personalitate", demersul etnopsihiatric este susţinut şi de raţiunea pragmatică a diagnozei şi terapiei bolnavului „exotic".

Figura emblematică a etnopsihiatriei este Georges Devereux (1908-1985), alias Gyorgy Dobo (până în anul 1932). Născut la Lugoj, în Transilvania, a urmat şcoala lui Marcel Mauss şi al lui Lucien Lévy-Bruhl, îndreptându-se spre antropologie. După al doilea Război mondial, venind la Paris, trece printr-o analiză personală. Plecă la Topeka (Kansas), în clinica lui Karl Menninger, şi se iniţiază în psihiatrie, pe terenul experienţei transculturale. Devereux a fost foarte ataşat de indienii Mojave[78], iar *Ethnopsychiatry and the Suicide* (1961), una dintre cele mai importante contribuţii în câmpul etnopsihiatriei, a fost rezultatul terenului periodic realizat în Arizona. Lucrarea se întemeiază pe studiul a mai mult de o sută treizeci de cazuri şi constituie un veritabil tratat de psihiatrie Mojave (nosologie indigenă, simptomatologie şi tratamentul diferitelor tulburări). Devereux a fost primul care a studiat concertat maladiile mentale, în diversitatea lor culturală, asimilând definiţia etnopsihiatriei cu cea a etnopsihanalizei. A fost de asemenea primul care a reuşit o sinteză între freudismul de tip american şi şcoala franceză de antropologie (de la Marcel Mauss la Lévi-Strauss). Principiul prezent în opera sa este acela al complementarismului, enunţat în colecţia de texte editată în 1972 sub titlul de *Etnopsihanaliză complementaristă*. După cum arată în introducerea acestei lucrări, orice fenomen uman trebuie explicat în cel puţin două moduri complementare. Fiecare explicaţie este completă în cadrul ei, dar, pentru a explica fenomenul, este necesar un dublu discurs. Astfel, etnopsihanaliza, după Devereux, trebuie să propună o dublă analiză: în cadrul etnologiei, pe de o parte, şi în cadrul

[78] La moartea sa, prin dorinţă testamentară, cenuşa i-a fost răspândită, conform riturilor Mojave, în cimitirul Parker, în Statele Unite.

psihanalizei, pe de altă parte (un subiect trebuie observat din „interior" de un psihanalist şi din „exterior" de către un sociolog). Acest model îi permite lui Devereux să critice în acelaşi timp etnocentrismul şi universalismul abstract, care doreşte să adune totul într-o explicaţie unică, cât şi culturalismul, care dizolvă universalul în particular. Este adeptul unei metode metaculturale prin care să se stabilească unele „specificităţi" etnice care să fie integrate structurii universale. În lucrarea *Normal et anormal* (1956) din *Essais d'ethnopsychiatrie générale,* Devereux încearcă acest deziderat şi propune o tipologie etnopsihiatrică a tulburărilor de personalitate care articulează mai bine conceptul de cultură cu diada psihiatriei normalitate – anormalitate. Taxonomia se referă la tulburări tip, raportate la structura socială, tulburări etnice, raportate la modelul cultural specific al grupului, tulburări „sacre" de tip şamanic şi tulburări idiosincretice. Devereux consideră că materialul refulat, originar conştient, se poate încadra, din punct de vedere cultural, în două categorii[79]:

1. inconştientul idiosincretic;
2. segmentul inconştient al personalităţii etnice.

Dacă primul *topos* inconştient este compus din elemente pe care individul a fost constrâns să le refuleze sub acţiunea unor factori unici şi specifici, cel de al doilea reprezintă un inconştient cultural şi non-rasial, alcătuit din acel fragment al inconştientului „total" pe care îl are în comun cu majoritatea membrilor culturii sale. *Inconştientul etnic* are în compunere tot ceea ce fiecare generaţie învaţă să refuleze, raportat la exigenţele fundamentale ale culturii respective, determinându-şi descendenţii să se comporte, din acest punct de vedere, în acelaşi mod. Devereux nu se îndepărtează de perspectiva freudiană privind raportul dintre presiunea culturală şi personalitate. Pentru Freud civilizaţia este o „şcoală" în care „individul este forţat să realizeze toate refulările care au fost realizate înaintea lui"[80].

Materialul care alcătuieşte *inconştientul etnic* este refulat prin mecanisme de apărare specifice, constituite prin presiunile culturale ale grupului. De

---

[79] G. Devereux, „Normal et anormal", în *Essais d'ethnopsychiatrie générale,* Gallimard, Paris, 1977, pp. 4-7.

[80] S. Freud, *Les premières psychanalystes,* Minutes (III) de la Société Psychanalytique de Vienne (du 5-10 – 1910 au 20-12 – 1911), Gallimard, 1979, p. 175.

aceea produsele fantasmatice ale unei populaţii au un caracter unitar întrucât decurg din acelaşi sector – *etnic* – al dinamicii intrapsihice. Devereux încearcă să conserve viziunea freudiană o dată cu glisarea în specificul cultural. În destinul cultural sunt implicate toate mecanismele de apărare folosite de ascendenţă pentru a elabora sau refuza realitatea psihică a traumatismelor trecutului[81].

Textele antropologice ale lui Freud ating uneori, fără însă a explicita, problematica diversităţii culturale şi consecinţele psihice ale diversităţii. Conceptul de Supraeu (cultural) este ilustrativ pentru acest subiect. Am văzut că pe măsură ce autori formaţi în psihanaliză caută să înţeleagă individul din culturi exotice, după cum au făcut-o Roheim şi Devereux, teoria psihanalitică este remaniată în direcţia temperării universalismului freudian. Devereux relativizează inconştientul prin divizarea acestui topos în substructuri ordonate – nu de cultură în genere, ci de o anume cultură.

Devereux construieşte peste prima topică freudiană şi conceptele sale par a fi lipsite de implicaţiile metapsihologiei freudiene. Autorul propune conceptul de inconştient etnic care este alimentat prin opera unor mecanisme de apărare specifice, dar nu precizează ce se petrece cu instanţa care determină refularea.

Pentru Devereux miturile constituie „mijloace de apărare", întrucât ele furnizează un fel de *cameră rece*, impersonală, unde fantasmele individuale (prea încărcate de afect pentru a putea fi refulate şi prea ego-distonice pentru a putea fi recunoscute ca aparţinând subiectului), suscitate de conflict, pot fi articulate. Miturile sunt mai degrabă produse ale unor mijloace de apărare. Autorul nu face decât să sublinieze funcţia structurantă a acestui tip de fantasmă împărtăşită de membrii unei comunităţi culturale. Reglarea acestor fantasme în cadrul *camerei reci culturale* permite, arată Devereux, nu numai asocierea acestora unui caracter general, abstract şi inserarea lor în corpusul impersonal al culturii, ci şi reţinerea lor de la circulaţia idiosincretică[82]. Apelul la terţ, în acest caz corpusul cultural impersonal, este sanogenetic pentru că permite „scoaterea" fantasmei ego-distonice din circuitul personal, idiosincretic şi montarea acesteia în

---

[81] G. Diatkine, „Surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000, p. 1570.

[82] G. Devereux, „Normal et anormal", în *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1977, p. 12.

circuitul impersonal al segmentului inconştient al personalităţii etnice. Pentru Devereux, miturile, ca derivaţi cultural-colectivi ai inconştientului, facilitează integrarea individului în grupul cultural, sunt un fel de „modele expresive" ale conflictelor specifice determinate de presiunea culturală.

Revenirea la Freud face inteligibilă dinamica refulării sub influenţa factorilor culturali specifici. Dacă există un „inconştient etnic", acesta va coincide cu o parte din Se şi va fi determinat de specificul „cultural" al Supraeului. Cadrele universalismului freudian permit orientarea conţinuturilor culturale fără efortul decelării unor noi topici.

În ultima sa lucrare, apărută la patru ani după ce a părăsit America pentru a se stabili la Paris, *From Anxiety to Method in Behavioral Sciences* (1967), Devereux arată că un dat fundamental comun ştiinţelor sociale este constituit din ceea ce întâmplă în interiorul observatorului, propriile reacţii contra-transferenţiale. Datele ştiinţelor despre comportament suscită o angoasă faţă de care cercetătorul se apără printr-o pseudo-metodologie inspirată de contra-transfer. Astfel, contribuţia remarcabilă a autorului este, după cum sublinia V. Dem. Zamfirescu, scoaterea ştiinţelor omului din paradigma newtoniană şi apropierea acestora de modelele fizicii noului spirit ştiinţific, impus în câmpul cunoaşterii din anul 1905[83].

Discipolul lui Devereux, Tobie Nathan, a continuat direcţia acestuia, dezvoltând-o sub anumite aspecte. Ceea ce îi uneşte pe cei doi autori este încercarea de a formula, de a conceptualiza, dar în special de a developa, în spaţiul clinic, homeostazia delicată din cadrul evenimentului psihopatologic, creată între psihism şi cultură[84].

În definiţia lui Nathan, etnopsihiatria este disciplina care se ocupă de situaţiile în care interlocutorii relaţiei terapeutice nu aparţin aceleiaşi culturi şi/sau nu vorbesc aceeaşi limbă. Reprezentativ pentru această situaţie este faptul că pacientul unei alte culturi blochează, printr-un proces subtil, fluxul mental, întrucât este mult prea „îndepărtat" în anumite privinţe şi prea „apropiat" prin brutalitatea reprezentărilor lor[85].

Relaţia dintre etnopsihiatrie şi etnopsihanaliză se conturează fără ezitare în viziunea clinică a lui Nathan: etnopsihiatria poate fi numai psihanalitică.

---

[83] V. Dem. Zamfirescu, *Filosofia inconştientului*, vol. 1, Ed. Trei, Bucureşti, 1998, pp. 209-241.

[84] Tobie Nathan, *La folie des autres*, Dunod, Paris, 1996, p. V.

[85] *Idem*, p. 4.

Argumentul este destul de solid şi se desfăşoară în cadrul comparaţiei dintre situaţia terapeutică tradiţională şi cea psihanalitică. Pentru că psihanaliza este teorie „metaforică" şi se fundamentează pe o tehnică simplă, nu face apel la nici un dispozitiv care trimite spre o infrastructură industrială (microscop, asepsie etc.) şi este de aceea comparabilă cu terapeutica tradiţională.

Relaţia dintre etiologiile tradiţionale şi teoriile psihiatrice moderne este trasată de Freud, încă din 1923, o dată cu *O nevroză demonică din secolul al XVII-lea*. Cu această ocazie a arătat că teoria somatică a psihiatriei moderne (filiera hipocratică a etnopsihiatriei) este de aceeaşi natură cu cea tradiţională, demonologică. Maladia este atribuită fie prezenţei unor leziuni, prin *proiecţie* asupra organelor (în cazul teoriilor somatice), fie prin proiecţia asupra figurii demonilor (modelul explicativ demonologic). În ordine psihanalitică, teoria demonologică este superioară celei somatice întrucât demonii poartă caracteristicile refulatului: „pentru noi, demonii sunt dorinţe rele, refulate, sunt odrasle ale mişcărilor pulsionale respinse"[86]. Aici se articulează poziţia lui C.G. Jung, care arată, în comentariul la *Arta prelungirii vieţii*, faptul că nu este lipsit de importanţă dacă ne referim la simptomul psihic în termeni psihopatologici (de exemplu *manie*) sau în termeni de reverenţă apotropaică (de exemplu *zeu*). Jung compară cele două situaţii: „a fi aservit unei manii este detestabil, dar a sluji unui zeu este mult mai semnificativ. Personificarea face posibilă perceperea realităţii relative a sistemului psihic fragmentar, autonom şi asimilarea acestuia. Unde nu este recunoscut zeul, se dezvoltă ego-mania şi apoi boala"[87].

Pentru Freud interpretarea situaţiei etiologice tradiţionale se face cu necesitate în limbajul „modern" al psihanalizei, în timp ce Jung consideră că limbajul psihiatric actual nu răspunde nevoilor structurale ale psihismului. Desigur, limbajul psihiatric are valenţe diferite de cel psihanalitic. În ciuda diferenţelor, pentru Freud sensul evoluţiei modelelor explicative ale bolii mentale este unul progredient, care se distanţează de etiologiile tradiţionale, iar pentru Jung este regredient, trebuind să recupereze avantajele vechilor modele explicative.

---

[86] S. Freud, „O nevroză demonică din secolul al XVII-lea", în Freud, *Opere VII, Nevroza, psihoza, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 247.

[87] Carl G. Jung, *Arta prelungirii vietii, Comentariu*, Ed. Trei, Bucureşti, 1996, p. 115.

Feminin şi mortifer

Zeiţa Nix „zămisleşte o ceată de zeităţi înfricoşătoare" cu scopul de a-l pedepsi pe Cronos, pentru că şi-a atacat şi castrat tatăl. Primul dintre aceste zeităţi este Thanatos ...

MOARTEA ŞI FEMEIA

Existenţa umană este marcată de trei mari reprezentări intricate, care nu pot fi susţinute: uterul, castrarea şi moartea[1]. Primele două se constituie în fantasme originare şi numai ultima dintre acestea devine ireprezentabilul prin excelenţă.

Christian David adaugă un alt tip de reprezentare (originară) prin conceptul de „scenă ultimă". Scena ultimă are în comun cu fantasma originară a scenei primitive aceeaşi angoasă de excluziune, diferenţa constând în faptul că în scena ultimă ceea ce este exclus se referă la orice scenă ulterioară[2].

Orice scenă ulterioră morţii este exclusă. Acest lucru constituie o evidenţă a funcţionării psihice şi se traduce în faptul că moartea (în stare „pură") scapă oricărei iconografii şi oricărei definiţii prin gen proxim şi diferenţă specifică, pretându-se numai unei definiri negative: „propria moarte nu este reprezentabilă şi, cu fiecare încercare de a o face, putem observa că rămânem de fapt mai departe spectatori"[3].

---

[1] Claude LeGuen, „De la mort à la vérité", în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LVI, p. 46.

[2] Christian David, „Le deuil de soi-même", în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LX, p. 28.

[3] S. Freud, „Consideraţii actuale despre război şi moarte", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 39.

Pe fondul lipsei oricărei reprezentări a morţii este invitată „vrăjitoarea", fie chiar şi cea metapsihologică. Încercând să pondereze efectul de ireprezentabilitate al morţii, Freud îşi orientează cercetarea în direcţia fenomenului castrării. În *Eul şi Se-ul* (1923), angoasa de moarte, ca şi angoasa provocată de scrupulele de conştiinţă, sunt produse ale elaborării angoasei de castrare, iar în *Inhibiţie, simptom, angoasă* (1926), angoasa de moarte este un analogon al angoasei de castrare.

Dacă apropierea dintre angoasa de moarte şi cea de castrare şi-a dovedit încă de la început valoarea euristică, acest lucru nu s-a întâmplat şi în cazul cuplului conceptual pulsiune de moarte–castrare. În opera freudiană a existat până într-un punct un efect de respingere între termenii de castrare şi cel de pulsiune de moarte.

În *Dincolo* ... (1920), textul care consacră pulsiunea de moarte, conceptul de castrare nu este discutat. În *Inhibiţie, simptom, angoasă* (1926), castrarea este prezentă, dar nu pulsiunea de moarte, situaţia fiind inversă în *Disconfort în cultură* (1929), unde conceptul de castrare nu este articulat. În raport cu castrarea este problematizată numai reprezentarea morţii, nu şi pulsiunea de moarte. Această situaţie persistă până la textul *Analiză terminabilă şi interminabilă* (1937), când Freud repune problema relaţiei bărbatului cu femininul, a *horror feminae*, în termenii refuzului bărbatului de a se afla într-o poziţie feminină faţă de alt bărbat. În acest text coexistă conceptele de castrare şi pulsiune de moarte.

Moartea, ca non-existenţă şi, în consecinţă, ca ireprezentabil prototip, va fi matricea oricărui tip de ireprezentabil. Noţiunea de ireprezentabil este „reprezentabilă" prin chiar cuvântul care o desemnează. Însă argumentul pare a se opri în acest loc, întrucât cuvântul „ireprezentabil" poate fi considerat doar un semn fără semnificant, un simplu efect lingvistic.

Pentru a putea fi apropriate, obiectele trebuie simbolizate şi structurate printr-o reţea de semnificanţi. Pentru Freud semnificaţia se naşte prin legătura dintre reprezentările cuvintelor cu cele ale lucrurilor. Aceasta este o condiţie necesară pentru ca o imagine să poată accede la nivelul necesar conştiinţei.

În cazul de faţă, noţiunea de „ireprezentabil" este o reprezentare a cuvântului fără o corespondenţă cu o reprezentare a lucrului, pentru că:

- funcţionarea Se-ului, conform proceselor primare, nu admite principiile logicii aristotelice, iar ireprezentabilul este o negaţie compatibilă numai cu logica proceselor secundare;

• drept reprezentări ale lucrurilor se pot constitui numai evenimente care vor fi fost, chiar mediat, cândva prezentate. În acest sens, ireprezentabilul este un produs al refulatului originar.

Ireprezentabilul poate proveni atât din zona preverbală arhaică cât şi din zona verbală, prin excesul forţei pulsionale care debordează capacitatea de reprezentare.

Ireprezentabilul nu poate avea valoare epistemologică, nu se poate constitui într-o reprezentare a cuvântului legată de cea a lucrului, decât dacă trimite, prin reflex, spre o altă reprezentare a lucrului. De aceea, moartea se transformă în Moartea, figură compozită care atrage întotdeauna conţinuturi asociate, pentru a masca ceea ce de fapt nu poate niciodată arăta. În acest sens, în produsele imaginarului popular este discutat statutul vizibil-invizibil al Morţii.

Într-o povestire din judeţul Tutova se arată că Moartea nu a fost de la început nevăzută. Ea a fost păcălită de un mocan care i-a luat sabia, fără de care nu mai avea nici o putere. Atunci, Moartea, „ruptă ca vai de ea, cu ochii roşii de ciudă", s-a plâns lui Dumnezeu, care l-a adus pe mocan pentru a da socoteală. Dumnezeu îi dă dreptate mocanului, care spune că „ar fi mai nimerit ca Moartea să fie nevăzută" şi o face nevăzută[4].

În ordinea împrumutului de conţinuturi, relaţia dintre castrare şi moarte este un element constant în iconografia Morţii. Moartea este reprezentată întotdeauna cu un instrument care taie, străpunge, întrerupe. Stabilitatea relaţiei dintre castrare şi moarte indică faptul că imaginea castrării este nucleul efectului de ireprezentare, întrucât trimite spre o particularitate a funcţionării psihice: hiatusul structural, dar structurant, dintre reprezentare şi afect. De aceea, castrarea constituie reprezentarea psihică a non-reprezentabilului din orice afect[5]. Castrarea este decalajul dintre afect şi reprezentare, care constituie discontinuitatea necesară continuităţii activităţii psihice[6]. Castrarea structurează, pentru că limitează la o parte a corpului, înalt investită, daunele psihice, respectiv posibilitatea de a fi ucis de „tatăl-rău". Forţa

---

[4] T. Pamfile, op. cit, pp. 314 – 316.

[5] Claude LeGuen, „De la mort à la vérité", *Revue Française de Psychanalyse,* Tome LVI, p. 48.

[6] M. şi J. Cournut, „La castration et le féminin", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVII, P.U.F., Paris, 1993, p. 1513.

destructurantă a morţii repune în discuţie o caracteristică fundamentală a psihismului.

În această perspectivă şi în ordinea paradoxului, „a fi sexuat înseamnă a fi castrat", castrarea reprezintă semnul şi sensul sanogenezei psihice umane. Parafrazând lucrarea lui Beno Rosenberg, am putea considera „castrarea ca gardian al vieţii". În mitologia greacă, zeiţa Nix „zămisleşte o ceată de zeităţi înfricoşătoare"[7]cu scopul de a-l pedepsi pe Cronos, pentru că şi-a atacat şi, conform unor variante ale mitului, castrat tatăl[8]. Prima dintre aceste zeităţi este Thanatos. Amplificând motivul constatăm că Thanatos, Moartea, există ca rezultat al unei crime împotriva tatălui, ca rezultat al castrării. Castrarea este un gardian al vieţii, pentru că figura Morţii este un rezultat al castrării.

Discontinuitatea dintre reprezentare şi afect este condiţia necesară funcţionării psihice iar prototipul acestei discontinuităţi este prima întrerupere-discontinuitate, *castrarea*. Între reprezentare şi afect există o relaţie de tip transvazare:

- cu cât afectul este mai puternic, cu atât reprezentarea se leagă mai dificil, prin medieri susţinute;
- cu cât reprezentarea este mai bine structurată, cu atât afectul a fost mai ponderat.

În cazul morţii, ceea ce se discută nu poate fi decât o reprezentare mediată şi un afect de asemenea împrumutat.

Problematica non-reprezentabilităţii morţii şi a relaţiei dintre moarte şi castrare este menţinută de Freud în întreaga sa operă: „În inconştient nu se află nimic care să dea conţinut conceptului nostru de nimicire a vieţii"[9]. O situaţie asemănătoare cu moartea nu poate fi trăită şi de aceea nu poate produce o urmă în psihism. Pe de altă parte, castrarea devine „reprezentabilă" prin experienţa cotidiană a separării, înglobând în angoasa de castrare elaborarea experienţelor de pierdere.

Care este genul imaginar al Morţii?

---

[7] N.A. Kun, *Legendele şi miturile Greciei antice*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 9.

[8] J. Attali, *Histoires du temps*, Fayard, 1982, p. 27.

[9] S. Freud, „Inhibiţie, simptom, angoasă", în *Freud, Opere V, Inhibiţie, simptom, angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 233.

Ireprezentabilul este ceea ce scapă gândirii raţionale, ceea ce este de neatins, iar Maurice Godelier arată că obiectele, semnele, indiciile sau simbolurile ireprezentabilului sunt obiecte feminine[10]. Genul obiectelor care mediază ireprezentabilul este feminin. Feminitatea, definită în termenii lipsei şi ai castrării, este superpozabilă ideii de spaţiu interior, necunoscut, invizibil. Ireprezentabilul este ceea ce dispare şi nu poate fi (re)prezentat – iar corpul erotic feminin şi uterul sunt ireprezentabile.

Ruth Menahem face o remarcă interesantă legată de figura dublului, ca semn al perspectivei morţii. În literatură, dublul este în special însoţitorul bărbatului[11]. Numai bărbatul are nevoie de asigurarea unui dublu narcisic ca defensă în faţa morţii.

La aceasta adăugăm şi constatarea pe care o face Freud, în *Despre sexualitatea feminină* (1931): „Angoasa de a nu fi devorat am întâlnit-o până acum doar la bărbaţi, ea este legată de tată, fiind însă un produs al transformării agresivităţii orale legate de mamă"[12].

Din ordinul cultural femeia este exclusă, depreciată şi respinsă: este numai instigatoare sau sursă. Dacă prima formă de contract social a fost realizată prin jumătate din populaţie, se pare că aceeaşi parte a populaţiei are exclusivitate şi asupra construcţiei imaginarului funerar. Femeia pare a fi numai sursa acestuia.

Imaginarul funerar şi chiar clinica teoretizării pulsiunii de moarte oferă drept reprezentări-fenomene asociate morţii concepte ca agresivitatea, dorinţa de a anihila, detaşarea, separarea, castrarea etc.

Elemente ale relaţiei dintre femeie şi Moarte se orientează în primul rând spre ipostaza femeii-mamă. Sursele imaginarului funerar se situează atât în spaţiul preoedipian, cât şi în cel oedipian. Spaţiul oedipian este însă cel care reactualizează experienţele timpurii.

În 1923, într-o notă de subsol din textul *Organizarea genitală infantilă* şi în *Declinul complexului Oedip*, apărut un an mai târziu, Freud indică

---

[10] *Apud* J. Cournut, *Pourquoi les hommes ont peur des femmes*, P.U.F., Paris, 2001, p. 17.

[11] Cf. A. Le Guen, „La mère-féminine", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, 1993, p 1751.

[12] S. Freud, „Despre sexualitatea feminină", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 249.

momentele în care copilul experimentează lezarea narcisică. Este vorba despre separarea la naştere de corpul mamei (amintită numai în primul text)[13], de retragerea sânului matern, de despărţirea impusă cotidian de conţinutul intestinal. Toate aceste experienţe dureroase pentru copil „vor deveni eficiente cu ocazia ameninţării cu castrarea"[14]. Experienţa oedipiană a castrării va actualiza celelalte momente preoedipiene în care copilul va fi experimentat separarea. Este vorba, în primul rând, despre experienţele separării de corpul matern ocazionate de naştere şi de înţărcare.

Femeia reprezintă proba corpului castrat: „deprecierea femeii, repulsia faţă de ea, chiar greaţa faţă de ea decurg de regulă din timpuria descoperire, anume că femeia nu posedă penis"[15].

Angoasa de castrare reprezintă analogonul angoasei de moarte, eveniment final pe care nimeni nu l-a putut fixa psihic întrucât refulatul se construieşte din eveniment trăit. Reprezentarea morţii este aproximată prin reprezentări ale experienţelor pierderii, rupturii, absenţei, lipsei, formate în relaţie cu obiectul matern. În imaginarul popular relaţia dintre feminin-matern şi mortifer este explicită. În balada „Maica bătrână", fiul rănit cere ajutor mamei sale:

„– De eşti maica mea,
Du-te tu în grabă,
Leacuri de îmi adă.
Ierburi dulci lăsa,
Ierburi tari lua,
În grabă să-i treacă,
Acasă să-l ducă.
Dar nu-l vindeca,
Ci îl omora." [16]

---

[13] S. Freud, „Organizarea genitală infantilă", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 209.

[14] *Idem*,„ Declinul complexului Oedip", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 214.

[15] *Idem*, „Despre câteva mecanisme nevrotice în gelozie, paranoia şi homosexualitate", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, pp. 193-194.

[16] T. Burada, *O călătorie în Dobrogea*, în *Mioriţa, balade populare româneşti*, Ed. pentru literatură, 1966, pp. 40-44.

Ipostaza din baladă este cea a mamei arhaice, posesive, zeiţă captatoare, distrugătoare – cea care pune în dificultate limita. Mama arhaică este însă o ipostază mai veche decât mama falică. Mama arhaică este o mamă pregenitală în timp ce mama falică este una oedipiană.

Lupta cu monstrul arhaic matern este figurată în numeroase balade populare. În balada lui Corbea, din închisoare, eroul i se adresează plângând mamei:

„O pătre de şerpoaică
De-o neagră bavoarcă
Ea, maică, s-a puiat
Sub poala caftanului
În gura buzunarului
Dimineaţa când se-ntinde
Inimioara că-mi cuprinde
Seara, maică, se zgârceşte
Savai că se-ncolăceşte
Inimioara că-mi răceşte“[17].

Discursul de tip asociativ al acestei balade, slaba sa elaborare secundară, ne indică un spaţiu în care afectul debordează reprezentarea. Este indicată dificultatea de reprezentare a mamei arhaice. Eroul se află în relaţie fuzională cu mama sa într-un spaţiu în care terţul nu există: şarpele este tot ipostaza arhaică maternă.

Oare perspectiva psihanalitică neglijează implicaţiile afective, relaţionale şi fantasmatice ale relaţiei primitive mamă-copil?

Pentru E. Bosania apropierea dintre matern şi funerar se poate construi pe structura situaţiei infantile. Dacă mama nu se ocupă de copil, acesta se va afla în pericol de moarte. Situaţia presupune prezenţa în conştientul sau preconştientul matern al riscului morţii reale şi a angoasei pe care o presupune această situaţie, pentru ca mama să îşi îndeplinească funcţia sa la un nivel „good enough“[18].

---

[17] M. Coman, *Mitologie populara românească*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1986, vol. I, p. 188.

[18] E. Bosania, „Séparation et angoisse de mort“, în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LVI, p. 1653.

Pentru că Erosul se sprijină pe „foame", iar foamea poate să conducă la moarte, între mamă şi copil se transmite un dublu mesaj. Mama transmite copilului, în plan manifest, viaţa, iar în plan potenţial moartea. Şi aceasta în timp ce tatăl va fi responsabil cu transmiterea legii.

Jean Cournut propune examenul operei lui Michelangelo, *La Pietà* (realizată între 1496 şi 1499). Figura lui Iisus susţine ideea fericirii extatice prin pasivitate: „imuabilă, eternă, radioasă şi moartă – este figura extremei pasivităţi". Figura lui Iisus este cea a unui mort. De aceea, moartea este preţul necesar care trebuie plătit pentru a trăi voluptatea extremei pasivităţi. Pasivitatea care se află dincolo de sex, de gând. Este beatitudinea sugarului care se regăseşte, în cazurile fericite, şi în expresia morţilor[19].

Chiar dacă în inconştientul copilului angoasa de castrare apare în perioada oedipiană, mama este sursa unui mesaj timpuriu de castrare. Contactul pe care îl are mama cu corpul erotic al copilului se află în relaţie cu dorinţa acesteia pentru penisul bărbatului. Mesajul castrării este vehiculat de mamă în perioada timpurie prin cuvintele şi gesturile care exprimă grija acesteia pentru copil. De aceea, relaţia dintre feminin-matern şi mortifer este inaugurată în perioada arhaică în care se formează obiectul.

Cournut arată că dacă „fiinţa umană nu are nici experienţa şi nici reprezentarea propriei morţi, cunoaşte şi dispune de o altă experienţă şi de o altă reprezentare a pierderii, a absenţei, a rupturii, a lipsei: pierderea obiectului originar matern, pierderea limitelor, pierderea sânului, a fecalelor, a obiectelor parentale ale copilăriei, a celor rele şi bune, dar şi pierderea idealului şi a sensului"[20]. Jocul cu mosorul al nepotului lui Freud constituie expresia acestor tipuri de pierderi originare, prin care se negociază prezenţa – absenţa (moartea) mamei. Copilul îşi încearcă existenţa autonomă şi limita cu măsura absenţei mamei. Mama care pleacă de lângă copil poate să fie mama care este distrusă – prin agresivitatea copilului – şi totodată poate fi mama care omoară prin lipsa sa. Mama, la rândul său, are de-a face atât cu copilul real, cât şi cu „copilul imaginat" (care regrupează ipostazele

[19] J. Cournut, *Pourquoi les hommes ont peur des femmes,* P.U.F., Paris, 2001, pp 282-283.

[20] *Idem*, p. 67.

de copilul imaginar, copilul fantasmatic, copilul mitic, copilul narcisic), după expresia lui S. Lebovici, care se naşte cu mult timp înaintea primului[21].

Pentru mamă, copilul real poate să ucidă copilul imaginat – copilul real devine, în imaginarul matern, un criminal care merită, la rândul său, să moară. Femeia-mamă este, în această ordine, atotputernică asupra destinului copilului, susţinând fantasmatic atât viaţa, cât şi moartea. Întreruperile de sarcină, semne ale repetiţiei, coboară atotputernicia maternă din planul simbolic în cel al actului.

Cuplul copil imaginat – copil real nu poate supravieţui multă vreme fără repercusiuni asupra relaţiei mamă-copil. Dublul (copilul imaginat) trebuie să fie sacrificat pentru a permite existenţa copilului real, ca un individ separat, diferit, real. Mama este cea care trebuie să omoare, în plan simbolic, primul dublu, copilul imaginat. Dar această fantomă revine sub figura dublului, susţinător al imortalităţii.

Pentru a stabili originea dublului trebuie revenit la sursa identităţii şi alterităţii. Angoasa pe care o resimte copilul în jurul vârstei de opt luni la vederea figurii străinilor este un prim moment de construire a alterităţii. Figura mamei care abandonează este proiectată în cea a străinilor. Mama este „altfel" prin figura străinilor şi copilul începe să simtă eboşa alterităţii, devenind la rândul său „altfel" în raport cu mama sa. Oglinda privirii mamei este cea care reflectă imaginea dublului, copil-imaginat de mamă, dublu care începe să nu se mai suprapună cu copilul real. Privirea mamei se schimbă o dată cu disjuncţia dintre copilul real şi cel imaginat. Copilul încetează să mai fie cosubstanţial cu dublul său. Sursa identităţii este cea care trebuie să dispară – copilul imaginat este matricea în care copilul real îşi formează identitatea.

Experienţa morţii recheamă dublul în sensul revenirii la fundamentul identităţii şi alterităţii, moartea fiind *quinta essentia* oricărei alterităţii.

Problematica dublului se joacă nu numai în raport cu copilul ci şi cu mama sa. Mama se prezintă la rândul său copilului într-o dublă ipostază – mamă şi femeie. Pentru ca să fie „mamă bună" trebuie să fie „femeie bună". Copilul îşi poate construi identitatea numai cu ajutorul dublului feminin al mamei. Ipostaza maternă, lipsită de dublul ei feminin, condamnă

---

[21] S. Lebovici, *L'Arbre de vie. Eléments de la psychopathologie du bébé*, Erès, Ramonville Saint-Agne, 1998, pp. 76-78, 183.

copilul la moarte psihică prin întemnițarea într-o formulă binomială de obiecte narcisice. Alteritatea se construiește numai prin ipostaza feminină a mamei. În acest sens, mama este suportul alterității, alteritate a cărei expresie „extremă" se asociază cu figura Morții.

Gestul prin care o mamă își trimite la moarte copiii pentru a se scăpa pe sine este dificil de înțeles în afara ipostazei mortifere materne. Într-o povestire românească, o mama bătrână are doi copii, pe Luca și pe Ispas. Dar, pentru că „îi e destul", cheamă Moartea să o ia. Când aceasta sosește, mama înspăimântată replică:

„Nu mă lua pe mine,
că sunt o nevoiașă,
Ia pe Luca,
Că-i crapă buca (obrazul),
Ori pe Ispas,
Că e mai gras"[22].

Luca este „însemnat", precum Ion Adusu, unul dintre personajele oedipiene dintr-un basm românesc culeș de N. Labiș[23] în satul Baia, situat pe apa Moldovei, de la țăranul C. Hlihor:

„Dumnezeu și Sfântul Petru sunt primiți peste noapte de Lipan, a cărui soție, Maria, naște. Sfântul Petru îl roagă pe Dumnezeu să binecuvânteze pruncul, dar acesta refuză:

– Pruncul aista, ca orice om, își are soarta lui [...]. Rea de tot, Petre! Va omorî pe tatăl său și se va însura cu maică-sa! [...] Nu pot (să-i dau soartă mai bună), Petre. Soarta-i soartă și s-a mântuit."

Lipan [asemenea lui Laios], aude discuția și, în zorii zilei, după ce au plecat drumeții, a smuls copilul de lângă mamă-sa ca un nebun, l-a încipat într-un par de la gard și s-a dus în lumea lui. Mama îl salvează, pentru că Lipan „crezuse că o încipat copilul în par", dar de fapt îl rănise numai. Avea doar o zgârietură, destul de mare, de-a lungul tâmplei și a obrazului. Obrazul copilului este zgâriat, precum tălpile lui Oedip sunt tăiate. Ion

[22] T. Pamfile, *op. cit.*, p. 313.

[23] V. Lovinescu, *Interpretarea ezoterică a unor basme și balade românești*, Ed. Cartea Românească, București, 1993, pp. 47-77.

Adusu are obrazul crăpat, *este obraz-nic,* la fel cum lui Luca îi crapă „buca" obrazului – este fără ruşine, îndrăzneţ, fără cinste. Ion Adusu îşi „necinsteşte" mama, după cum i se vede pe obraz; tatăl l-a marcat pentru că ştia acest lucru. Acesta l-a zgâriat în loc să-l omoare – în loc să-l „bată în ţăruş", i-a „bătut obrazul".

Pentru Jean Cournut femeia-mamă este mortiferă, întrucât a fost complice la crima originară şi chiar instigatoare[24]. Femeia-mamă este mortiferă pentru că transmite vestea paricidului. Complicitatea femeii o transformă într-un agent de mediere între bărbat şi Lege. Femeia nu participă la crima originară, precum nu participă la crima oedipiană (pentru fată, tatăl este un suport viu de idealizare), dar Legea care se instituie o are drept cauză.

Relaţia dintre castrare şi imaginar colectiv este explicită în textul *Despre teoriile sexuale infantile*: „Miturile şi legendele stau mărturie despre zbuciumul vieţii afective a copilului, despre groaza legată de complexul de castrare"[25]. Una dintre reprezentările mamei arhaice, în care agresivitatea distructivă în relaţia cu copilul este explicită, se află în balada *Mistriceanul*:

„Voinicu' ţipa
Şi se văeta
În gură de şarpe
Cu sudori de moarte".

„Mă-sa afară că-mi ieşea
Braţul cu lemne umplea,
Pe Mistricean l-auzea
În leagăn că mi-l plângea.
Mă-sa-n grab' în cas' intra
Şi de prag se-mpiedica
La un deget se lovea
Şi aşa se supăra,
Mâna pe leagăn punea,

[24] J. Cournut, „La mère messagère", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1712.

[25] S. Freud, „Despre teoriile sexuale infantile", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate,* Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 154.

Din gură că-l mângâia,
De picior se tot văita
Şi aşa se supăra
Şi-ncepea a-l blestema:
Nani-mi-te, liuliu-mi-te,
Pui de şarpe sugă-mi-te,
De sub talpa casei noastre!"[26]

Evenimentul care o determină pe mamă să-şi blesteme copilul este faptul că „la un deget se lovea". Putem remarca o falsă cauzalitate: mama nu-l blestemă pentru că s-a lovit la deget, ci pentru că starea acesteia este de a fi „rănită la deget". Simbolismul castrării şi unul dintre destinele feminităţii este explicit – orientarea spre complexul de masculinitate. Mama este „lovită la deget", castrată, şi nu poate trăi realitatea castrării decât prin perseverare în lipsă şi protest viril. Mama eroului este falică. Mama eroului, ca şi Oedip, are piciorul rănit.

Simbolismul piciorului trimite către o semnificaţie falică. G. Roheim consideră că enigma Sfinxului, enigmă „a picioarelor", se referă la scena originară. Tot la o reprezentare timpurie trimite şi accepţiunea freudiană. Enigma Sfinxului este enigma naşterii copiilor:

De unde vin copiii?

Răspunsul produce una dintre teoriile sexuale infantile – teoria cloacală[27]. Tălpile lui Oedip sunt tăiate, de unde numele acestuia: Oedip, adică „picior umflat"[28]. Freud constată problematica fetişistă a numelui eroului: „Ödipus = picior umflat = picior ridicat, fetişismul piciorului se raportează la falusul de negăsit al femeii"[29].

Eroul homeric Ahile îşi găseşte sfârşitul din cauză că mama sa, zeiţa Thetys, i-a lăsat un punct vulnerabil, prin aceea că l-a ţinut de călcâi când

---

[26] V. Lovinescu, *Interpretarea ezoterică a unor basme şi balade româneşti*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1993, pp. 141-171.

[27] S. Freud, „Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 88.

[28] D. van der Sterren, *Psihanaliza literaturii, Oedip Rege*, Ed. Trei, Bucureşti, 1996, p. 86.

[29] S. Freud, C. G. Jung, *Correspondance, vol. 1 (1906-1909)*, Gallimard, 1975, p. 348.

l-a scăldat în Styx. Thetys, mama lui Ahile, este responsabilă de vulnerabilitatea piciorului fiului său, după cum eroul popular Mistriceanul, eroul din baladă, este responsabil pentru vulnerabilizarea piciorului mamei sale. Mama Mistriceanului este lovită la deget şi se vaită de picior, reprezentând tot atâtea motive pentru a-şi blestema copilul, în ordinea atotputerniciei sale: „pui de şarpe sugă-mi-te".

În varianta baladei intitulată *Şarpele*[30], blestemul se încadrează unui discurs cu o elaborare secundară mai pregnantă:

„Dar maică-sa ce-mi făcea:
Din picior mi-l legăna,
Din gură mi-l blestema:
– Suge, maică, ţâţa mea,
Suge-ţi-s-ar viaţa;
Suge, mamă, laptele,
Suge-mi-te-ar şarpele."

Într-o altă variantă a baladei blestemul este dezvoltat:

„Lapte când ţi-a dat
Iar te-a blestemat:
– Sugi, măicuţă, sugi,
Sugi să nu mai plângi
Suge-te-ar câinii
Câinii şi şerpii
Şi balaurii
Câinii Nistrului
Şi-ai pustiului
Şerpii Leşiei
Şi-ai Sovedrei.
Când te-a blestemat
Eu m-am întâmplat
Sub talpă de pat

[30] T. Bălăşel, *Cântece populare româneşti*, culese de la bătrânul lăutar D. Ursaru, din comuna Drăgăşani, regiunea Argeş, în *Mioriţa, balade populare româneşti*, Ed. pentru literatură, 1966, pp. 118-124.

Şi eu te-am luat
Că mie te-a dat."[31]

Blestemul este reluat de eroul baladei:

„– Maică, când tu m-ai făcut,
Din picior m-ai legănat,
Din gură m-ai blestemat
Şi şarpelui că m-ai dat."

Blestemul este reluat şi de şarpe:

„ – Dă-te jos să te mănânc
Că eşti al meu dăruit
De când ai fost copil mic!
– Că nu-mi este vina mea!
– Săvai, nu-ţi este vina ta,
Dar e vina maică-ta
Că ea când te-a legănat
Din gură te-a blestemat."

Relaţia dintre feminin-matern şi mortifer se regăseşte în imaginarul freudian. Prin intermediul unui vis de angoasă (care semnala deja refularea), făcut de Freud în jurul vârstei de şapte sau opt ani şi discutat în *Interpretarea viselor* (1900), sunt schiţate repere ale acestei relaţii. Luisa de Urtubey comentează acest vis ca fiind nucleul relaţiei dintre „moarte şi sexualitate, a legăturii dintre dorinţă sexuală şi pedeapsă, a relaţiei dintre sexualitate, moarte şi zeii infernali – zeii funerari cu cap de uliu, marele domn Penis – cu mama aruncată în infern din cauza sexualităţii sale"[32].

Visul, despre care Freud spune că a fost extrem de zguduitor, trimite spre desfăşurarea unui rit funerar: „mama mea scumpă, cu o expresie deosebit de liniştită şi relaxată, este întinsă pe pat de două sau trei personaje cu aripi de pasăre. M-am trezit plângând şi ţipând, ceea ce i-a trezit din somn pe părinţii mei. Personajele slăbănoage, bizar îmbrăcate, cu ciocuri de păsări, le luasem din Biblia ilustrată editată de Philipson; cred că erau zei cu cap de uliu, de pe un basorelief funerar egiptean"[33]. Imaginea mamei

---

[31] T. Bălăşel, *op. cit.*, p. 188.
[32] L. de Urtubey, *Freud et le diable*, P.U.F., Paris, 1989, p. 47.
[33] S. Freud, *Interpretarea viselor*, Ed. Ştiintifică, Bucureşti 1993, pp. 445-446.

adormite este asociată unei femei moarte, dar Freud nu caută originea angoasei în reprezentarea mamei sale moarte, ci într-o dorinţă oedipiană.

De fapt, după cum constată P.-L. Assoun, visul relevă situaţia în care moartea creşte puterea maternă[34]. Este vorba despre asocierea dintre Moarte şi femeia-mamă falică oedipiană. Corpul matern care apare suspendat între viaţă şi moarte trimite spre femeia-mamă care, prin atotputernicia sa, continuă să nu moară. În acest vis apar reflexele femeii castratoare sub forma Sfinxului; castrarea poate fi concepută şi ca o pierdere a integrităţii Eului. Femeia poate distruge pentru că poartă marca dezintegrării, iar dezintegrarea, de-legarea, este opera pulsiunii de moarte.

Termenii relaţiei dintre feminin şi ireprezentabil sunt traduşi sub forma interogaţiei formulate de Freud: „Ce doreşte, de fapt, femeia?" Răspunsul este însă unul negativ, pentru că femeia este „un continent necunoscut" care acoperă „misterul eternului feminin"...

Femininul se acoperă de mister: „Sunteţi acum pregătiţi să admiteţi că psihologia nu va rezolva enigma feminităţii"[35]. Şi acolo unde nu încape misterul apare surprinderea: „Înţelegerea preistoriei oedipale a fetei este tot atât de surprinzătoare, precum, în alt domeniu, descoperirea civilizaţiei minoico-miceniene în spatele celei greceşti"[36]. Poate că falocentrismul este într-adevăr o formaţiune reacţională teoretică în faţa acestei enigme.

În spaţiul românesc Moartea este reprezentată întotdeauna cu un instrument care taie, străpunge, întrerupe. Figura morţii, Moartea, este contradictorie doar în privinţa înfăţişării şi a vârstei, nu şi în privinţa sexului şi a dotării sale cu un instrument tăios. Moartea este de sex feminin; pe oameni „Moartea îi taie cu coasa sau cu secera"[37]. Moartea poate fi o femeie tânără şi frumoasă, seducătoare sau poate fi o scorpie bătrână[38].

---

[34] P.-L. Assoun, *Freud et la femme*, Editions Payot et Rivages, Paris, 1995, pp. 26-32.

[35] S. Freud, „La féminité", în *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard, 1996, pp. 155-156.

[36] S. Freud, „Despre sexualitatea feminină", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexalitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 240.

[37] T. Pamfile, *op. cit.*, p. 321.

[38] G. Kligman, *Nunta mortului, ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 125.

Castrarea care traduce experienţele separării pune problema raportului pe care îl are femeia cu separarea. Or, destinul femeii, pe care Freud îl consideră a fi unul dintre cele mai dificile posibil, începe cu trauma separării. Numai femeia trebuie să se separe de obiectul originar pentru a se orienta spre o alegere de obiect heterosexuală.

În *Despre sexualitatea feminină* (1931) Freud inventariază motivaţiile acestei separări: mama nu a dotat-o pe fată cu unicul organ genital puternic, nu a hrănit-o suficient, nu a iubit-o exclusiv, pentru că pentru mamă a existat mereu tatăl, mama i-a interzis activitatea sexuală. Cu toate acestea, motivele nu par suficiente pentru a justifica separarea, iar Freud se orientează către intensitatea legăturii şi ambivalenţa acesteia. Legătura se năruie pentru că se actualizează curentul negativ de investire. La băiat, relaţia cu obiectul primar rezistă, pentru că ostilitatea este dirijată spre tată. Poate că unul dintre resorturile asocierii femeii cu moartea îl constituie destinul acesteia: a debuta prin trauma separării de mamă.

Sursa disconfortului faţă de femeie provine, în mod paradoxal, din chiar desprinderea de obiectul matern prin care se eliberează agresivitatea până atunci refulată[39], pentru că relaţia dintre mamă şi fiu este una dintre cele mai gratificante, după cum arată Freud în *Continuare la prelegerile introductive în psihanaliză* (1932). Dintre toate relaţiile umane acestea sunt cele mai reuşite, ambivalenţa atingând cote minimale. Agresivitatea refulată faţă de obiectul matern este foarte dificil analizabilă în acest sens. Poate că aici se află sursele reprezentării femeii-mame arhaice distructive: relaţie „perfectă", agresivitate „perfect" şi puternic refulată, investită ulterior în puterea distructivă a mamei arhaice.

Refuzul feminităţii poate proveni şi din refuzul cunoaşterii corpului sexuat, care este un corp mortal. Această ipoteză trimite la Geneză şi izgonirea din rai. Cunoaşterea propriei nudităţi şi a diferenţelor de sex a fost o mare pierdere pentru perechea originară[40]. Corpul lor devine „sexuat" şi pierd imortalitatea. În *Dincolo* ..., Freud arată sensul relaţiei dintre sexual şi mortifer: protistele sunt imortale dacă se reproduc prin mitoză. Moartea intervine în viaţa protistelor numai dacă intervine reproducerea

---

[39] M. şi J. Cournut, „La castration et le féminin", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVII, P.U.F., Paris, 1993, p 1431.

[40] S. Wainrib, „Et Dieu créa la femme", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVII, P.U.F., Paris, 1993, p 1688.

sexuată. Moartea se insinuează în viaţa organică numai o dată cu Erosul şi poate de aceea moartea există în fantasmă prin Femeie, ca reprezentant al Erosului. Pentru Pierre Kaufmann conceptul de pulsiune de moarte a fost treptat elaborat de Freud ca răspuns la problematica prohibiţiei incestului. Interdicţia incestului a creat condiţiile trecerii de la societatea „naturală" la cea „lărgită" sau „culturală". Dezvoltarea acestei noi societăţi, prezidată de energia organizatoare a Erosului, reclamă constituirea unei forţe contrare care îşi are sursa în pulsiunea de moarte[41].

Într-un bocet bucovinean, Moartea poate însă să „săgeteze" sau să „însăgeteze"[42] precum Eros:

„Cucu-n spate mi-a cântat
Şi moartea m-a săgetat"[43].

Săgeţile celor doi „arcaşi" pot avea acelaşi efect pentru că „săgeţile lui Eros aduc [...] ba chiar pieirea"[44]. Relaţia dintre Eros şi Moarte este evidentă şi susţinută prin chiar etimologia cuvântului cimitir, „koimêtêrion", care are înţelesul de cameră nupţială[45]. Nunta lui Psyche a lui Apuleius este pregătită ca o înmormântare. Psyche trebuie să coboare în lumea subpământeană şi să cadă într-un somn asemănător morţii.

În spatele tabu-ului femeii se află un alt tabu – cel al sângelui, care se asociază forţelor obscure ale vieţii, dar mai ales ale morţii. Femeia este „impură" cu ocazia menstruaţiei şi a lăuziei.

Chiar dacă textul *Tabu-ul virginităţii* (1917), în care Freud se referă la precauţiile luate în câteva culturi în privinţa virginităţii, porneşte de la situaţii de importanţă antropologică minoră, concluzia este majoră: „aproape că am putea spune că femeia în întregime ar fi tabu"[46].

---

[41] P. Kaufmann, „Pour une position historique du problème de la pulsion de mort", în *Matière et pulsion de mort*, Revue de Psychanalyse VEL no 1/ 1975, Union Générale d'Editions, Paris, 1975, pp. 105 -123.

[42] T. Pamfile, *op. cit.*, p. 322.

[43] S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, Ed. Grai şi suflet – Cultura naţională, Bucureşti, 1995, p. 10.

[44] N.A. Kun, *Miturile şi legendele Greciei antice*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 59.

[45] G. Durand, *op. cit.*, p. 233.

[46] S. Freud, „Tabuul virginităţii", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 189.

Anne-Marie Pons compară teroarea suscitată de morţi cu cea suscitată de femeie: „şi morţii şi femeile, obiecte tabu, sunt percepute ca rezervoare ale unor forţe redutabile a căror întâlnire poate fi fatală şi de aceea trebuie cu orice preţ evitate“[47]. Autoarea arată că motivele imaginare ale statutului terifiant-mortal al femeii sunt centrate pe sexul acesteia:

- pe fondul unui apetit sexual insaţiabil, are un vagin dinţat care devorează sexul bărbatului, un clitoris care trebuie excizat;
- şerpi care atârnă pe corpul acesteia sau îşi găsesc adăpostul în uterul său;
- sângele menstrual este impur şi malefic, iar siajul său produce moarte şi catastrofe: moartea animalelor, compromiterea recoltelor, transformarea bucatelor în otravă, eşecul expediţiilor războinice.

Atotputernicia iradiază în egală măsură şi din femeia virgină, care poate ucide prin forţa sângelui său şi care se constituie în subiectul tabu-urilor. Femeia-fecioară produce năluca Empusei, care ademeneşte pentru a suge sângele, este chipul Lamiei sau al Strigoaicelor care ucid pruncii pentru a se hrăni cu sângele lor.

Virginitatea pare a se structura ca o formaţiune reacţională a lipsei ontologice a femeii. Perfecţiunea fecioarei, strălucirea sa se construieşte pe îndepărtarea de sexualitatea primejdioasă. Freud se va opri asupra fecioarei prototip cu ocazia cercetării relaţiei dintre scriitor şi activitatea fantasmatică. Deşi acesta va fi titlul unui text publicat în 1908[48], Freud va face demonstraţia puterii interpretative a psihanalizei în acest caz prin intermediul viselor inventate de scriitori, cu un an înainte, în *Delir şi vise în Gradiva de W. Jensen*. Gradiva este pentru personajul principal al textului, arheologul Norbert Hanold, „cea care înaintează“[49]. Este vorba despre poziţia picioarelor Gradivei, aşa cum este reprezentată într-un basorelief. Problematica fetişistă este pentru Freud explicită. Piciorul, prin poziţia sa specială, este investit ca reprezentant al falusului fecioarei, pentru că „piciorul

---

[47] A.-M. Pons, „Femme, enfant et douze fois impure“, în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1770.

[48] S. Freud, „Scriitorul şi activitatea fantasmatică“, în *S. Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, pp. 17-83.

[49] S. Freud, „Vis şi delir în Gradiva de W. Jensen“, în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 24.

înlocuieşte la femeie penisul, a cărui lipsă este atât de greu resimţită"[50]. Atotputernicia Gradivei este semnificată prin mersul său autosuficient.

Bărbatul actual reacţionează în faţa femeii asemenea primitivului (similitudine de atitudine care priveşte şi Moartea), considerând-o primejdioasă: „Bărbatul se teme să nu fie slăbit de către femeie, să nu fie contaminat de feminitatea acesteia şi apoi să se dovedească incapabil"[51]. Chiar dacă textul a fost scris de Freud în 1918, se creează deja premisele explicării refuzului feminităţii din 1937. În *Analiză terminabilă şi interminabilă*, femeia nu mai este în întregul său tabu. Femeia este primejdioasă pentru că poate contamina şi incapacita bărbatul, determinându-l să se situeze în faţa altui bărbat într-o poziţie pasivă. Este vorba nu despre feminitatea femeilor, orientată spre pasivitate şi masochism, nu despre feminitatea bărbaţilor în raport cu femeile, ci despre feminitatea sau pasivitatea bărbaţilor faţă de alţi bărbaţi[52]. Desigur, această perspectivă a fost pregătită de „cazuri" precum Daniel Paul Schreber şi Christoph Haitzmann. Refuzul acestui tip de poziţie este diferit în cazul femeii, întrucât lipsa penisului este trăită ca reală, în timp ce, pentru bărbat, o poziţie pasivă şi feminină faţă de alt bărbat este trăită fantasmatic.

Reprezentarea morţii, Moartea, este falică prin instrumentul cu ajutorul căruia „omoară". Acesta poate fi o seceră, o coasă sau foarfece[53]. Coasa este în special unealta bărbaţilor, iar secera a femeilor. Într-un bocet din Transilvania, districtul Năsăudului, se spune:

„Moartea cu coasa coseşte
Şi pe nime nu fereşte"[54].

Imaginea Morţii sub forma „Femeii cu coasa" este prototipul femeii falice, femeia-mamă care, în atotputernicia sa, dispune moartea după bunul plac.

---

[50] S. Freud, „Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 55.

[51] *Idem*, „Tabuul virginităţii", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 190.

[52] M. şi J. Cournut, „La castration et le féminin", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, 1993, p 1439.

[53] G. Kligman, *op. cit.*, p. 126.

[54] S.Fl. Marian, *op. cit.*, p. 82.

Personaj prototip al relaţiei dintre feminin şi mortifer, „femeia falică" este rezultatul unei secvenţe a imaginarului de o deosebită forţă reprezentativă: teoriile sexuale infantile, mai exact teoria care atribuie un penis oricărui obiect.

Mama castrată se transformă în vid devorator, pentru că toate orificiile corpului matern sunt captatoare şi terorizante. Modalitatea de protecţie în faţa pericolului de a fi absorbit de corpul matern este aceea de a-i păstra falusul.

În 1908, Freud vorbeşte despre această reprezentare: „femeia cu penis revine şi mai târziu în visele adultului; în excitaţiile sale nocturne, el răstoarnă o femeie, o dezgoleşte şi se pregăteşte de coit pentru ca apoi, la vederea membrului deplin dezvoltat în locul organului femeiesc, visul şi excitaţia să înceteze"[55]

Femeia falică apare explicit în biografia psihanalitică a lui Leonardo (1910): „Această zeiţă maternă cu cap de vultur era reprezentată de egipteni în formă falică; trupul ei era feminin, dovadă sânii; avea însă şi un organ masculin în erecţie"[56].

Înainte de cunoaşterea diferenţei dintre sexe copilul consideră că ambii părinţi sunt purtători de falus. Raportat la această perioadă conceptul de „mamă falică" pare tautologic. Consecinţa este paradoxală: dacă mama este dintotdeauna falică, existenţa mamei-femeie este pusă sub semnul întrebării.

Noţiunea de mamă falică este specifică evoluţiei spre complexul Oedip. În această evoluţie se remarcă o dublă investire decalată: iniţial, investirea mamei prin intermediul identificării cu tatăl, urmată de faza oedipiană în care identificarea cu tatăl devine ambivalentă. În cele din urmă complexul Oedip este destructurat şi relaţia cu obiectul matern abandonată. Personajul mamei falice se naşte din păstrarea relaţiei cu obiectul matern, printr-o evoluţie de triangulare deficitară. Mama este falică *ab initio*, dar este resimţită ca atare numai o dată cu fixarea maternă a libidoului. Mama „păstrează falusul" şi pentru că băiatul nu a renunţat la dorinţa pentru mamă, iar

---

[55] S. Freud, „Despre teoriile sexuale infantile", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 153.

[56] *Idem*, „O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci", în *Freud, Opere 1, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 126.

castrarea mamei nu a fost acceptată şi, în consecinţă, băiatul nu a cunoscut miza pedepsei sale, rămânînd în corpusul teoriilor sexuale infantile. Băiatul nu se desprinde de mamă pentru că nu are ce să piardă – castrarea nu există. Continuarea relaţiei este conflictuală pentru că băiatul resimte culpabil eliminarea tatălui.

Chipul acestui personaj se regăseşte în varii contexte, fiind modelul imaginar al tuturor vrăjitoarelor, al „băbătiilor hidoase şi chioare"[57]. Vrăjitoarea prototip este cea care călătoreşte pe mătură, semnul falusului său, pentru că vrăjitoarea se prezintă ca metaforă a spaţiului matriceal iar ceaunul său ca figură a cavităţii originare"[58].

Poate că cea mai bună relaţie dintre femeie, vrăjitoare şi moarte este cuprinsă chiar în isterie. Femeia isterică este prin excelenţă purtătoarea falusului, este femeia atotputernică cu drept de viaţă şi de moarte asupra *Celuilalt.*

Psihanaliza a fost fondată de isterie, care şi-a parcurs o parte din istoria sa ca tulburare specifică femeii. Charcot a fost cel care a dezvăluit isteria ca tulburare distribuită ambelor sexe; şi aceasta nu s-ar fi întâmplat dacă nu ar fi existat hazardul – dezafectarea unei clădiri din Salpetrière şi constituirea „cartierului epilepticilor simpli", prin reunirea epilepticilor cu istericii. Chiar dacă Charcot a demonstrat inconsistenţa relaţiei isterie-feminin, „curentul uterin" şi-a continuat nestingherit existenţa, şi aceasta cu atât mai mult, cu cât „isteria are o afinitate mai mare cu feminitatea, la fel cum nevroza obsesională are cu masculinitatea"[59].

Reprezentările falic-ofidiene sunt prezente încă în textele preanalitice. Din relatările lui Breuer (1882), Anna O. avea halucinaţii în care şarpele era o prezenţă permanentă. Emmy von N. era preocupată de şerpi sau monştri cu înfăţişare ofidiană, întrucât un astfel de animal imaginar i-a muşcat şi întregul corp.

Uterul, „corp pulsional" prin excelenţă, se poate mişca, la nivel fantasmatic, indicând conversia isterică. În papirusul egiptean Kahoun, anul 2000 î.Hr., cât

---

[57] G. Durand, *op. cit.*, p. 98.

[58] M. Schneider, *La femme et ma mort*, Groupe de Recherches interdisciplinaire d'Etude des Femmes, Univ. de Toulouse, Service de publications, 1984, p. 25.

[59] S. Freud, „Inhibiţie, simptom, angoasă", în Freud, *Opere V, Inhibiţie, simptom, angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 243.

şi în papirusul Ebers din anul 1600 î.Hr., uterul este considerat un organism autonom care se deplasează liber prin corp; de aceea, trebuie atras şi „vânat" prin aromele produse de arderea unor plante (idee care se regăseşte şi în farmacopeile anului 1910)[60]. Însă în modelul explicativ popular nu uterul este mobil prin interiorul organismului şi „poartă" boli şi dureri, ci şarpele. În folclorul românesc există o credinţa conform căreia şerpii se pot ascunde în interiorul omului. Remediul constă în atragerea afară a acestora prin aburii produşi de laptele abia fiert[61].

Relaţia dintre feminin-matriceal, pulsional şi şarpe este reprezentativă pentru maladia isterică. Alcătuirea falică isterică încarcă imaginarul funerar cu reprezentări ofidiene.

Bocetul *Petrecerea mortului*[62], întâlnit în Banat şi în Transilvania, ne propune un spaţiu intermediar celor două lumi, echivalent cu cel din Bardo Thödol. Eroul, sufletul plecat din lumea viilor, se opreşte la vama acestei lumi în încercarea de a ajunge „l-ailaltă lume":

„În râpa mărilor,
Unde-i bradul zânelor,
Trecătoarea apelor."

Aici roagă bradul să-l ajute să treacă apa. Bradul nu-l poate ajuta, întrucât vama este păzită de „roşu şoimuleţ", „vidră lătrătoare" şi „galbănă şerpoane", care-şi au cuibul în el. Eroul îl ameninţă pe brad cu tăierea, invocând ajutorul fratelui şi al verilor:

„Am şi eu un frate
Un frumos păcurărel
Şi are un toporel
Şi are verişori
Ei te vor tăia
Şi te-or răsturna."

---

[60] H. Pascal, *L'Hystérie, hier, aujourd'hui, encore*, Césura Lyon Edition, 1994, p. 10.

[61] M. Coman, *op. cit.*, p. 210.

[62] S.Fl. Marian, *op. cit.*, p. 73.

Bradul este învins, cedează şi se face punte, ajutând eroul să treacă:

„Bradu-atuncia se gândea
Şi trupinele-ntindea,
Iară mortul îmi trecea
Unde dorul îl ducea
Marea fără nume
L-ailaltă lume..."

Pentru ca mortul să poate trece în lumea cealaltă, bradul a trebuit ameninţat cu tăierea. Motivul morţii este explicit legat de cel al castrării. Acesta trece spre o „lume de dincolo" acvatică, specifică culturii populare româneşti, deosebită de cea telurică, a mitologiilor mediteraneene[63].

Porţile lumii de dincolo sunt păzite de trei animale: şoimul, vidra, şarpele. Poarta trecerii în nefiinţă este păzită de reprezentări falice feminine. Vidra este cea care „ştie" seama apelor, a vadurilor şi a locurilor de trecere[64]. Şoimul aparţine ordinului Falconiformes, alături de vultur şi de uliu[65]. În studiul despre Leonardo da Vinci, unica biografie psihanalitică scrisă de Freud, acesta foloseşte o amintire din copilărie consemnată de Leonardo: „[...] essendo io in culla, che un nibio venissi a me e mi aprissi la bocca colla sua coda e molte volte mi percuotesse con tal coda dentro alle labbra"[66]. Trecând peste eroarea de traducere care i se impută, Freud arată că în scrierile antichităţii clasice vulturul era considerat simbol al maternităţii. Se credea că ar exista doar vulturi femele care se împerechează cu vântul în timpul zborului, iar egiptenii reprezentau noţiunea de mamă prin imaginea vulturului[67]. În amintirea din copilărie a lui Leonardo, vulturul o reprezintă pe Caterina, mama naturală a lui Leonardo. Putem continua interpretarea

---

[63] M. Coman, *Mitologie populară românească*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1986, vol. I, p. 198.

[64] F.E. Laurenţiu, *O carte a morţilor la români*, Ed. Timpul, Iaşi, 1998, p. 48.

[65] C. Bogoescu, A. Dabija, E. Sanielevici, *op. cit*, p. 156.

[66] „[...] când eram încă în leagăn, un uliu veni la mine, mi-a deschis gura cu coada şi m-a lovit de multe ori peste buze" (S. Freud, „O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 117).

[67] S. Freud, *op. cit.*, p. 112.

freudiană a amintirii din copilărie în sensul în care vulturul reprezintă mama atotputernică, rămasă singură în relaţia cu copilul[68].

Unul dintre textele de psihanaliză aplicată în care Freud îşi porneşte discursul din mitologie şi nu de la clinică este *Capul Meduzei*. Deşi manuscrisul acestui text este datat din 14 mai 1922, autorul nu a dorit să îl facă public. Astfel, apare numai cu titlu postum în 1940 în revista *Imago*. Freud face însă referire la Meduza, în 1923, într-o notă de subsol a textului *Organizarea genitală infantilă*, arătând numai că „în mit [al Meduzei] este vorba despre organul genital matern"[69], recomandând un articol semnat de Ferenczi.

Sub aspectul simbolisticii ofidiene, Meduza pare a întruchipa forţa anticivilizatoare şi mortiferă a femeii. Monique Schneider urmăreşte acest motiv: „Într-una dintre versiunile mitului, Meduza avea părul lung şi blond iar Athena, fiind geloasă, l-a înlocuit cu o mulţime de şerpi". Autoarea arată că părul femeii este unul dintre elementele seducţiei matriceale care se opune regimului *eidos-ului*[70]. Acest element este înlocuit cu o reprezentare transparentă a efectelor seducţiei: şerpii, mulţime de fiinţe periculoase, cu efecte mortale. Meduza este mortiferă pentru că traduce senzualitatea oricărei femei aflată în opoziţie cu *eidos*-ul, abstracţia mentală supremă, spiritualitatea atribuită de Freud bărbatului.

Textul este construit în opt paragrafe dense care au drept obiectiv imaginea gorgonei Meduza şi destinul acesteia.

Meduza, soră cu Sthenno şi cu Euryale, este singura gorgonă muritoare. Perseu este cel care va trebui să o omoare pentru a-şi ajuta mama şi a-i îndeplini voia lui Polydectes, regele insulei Sefyros. Acesta dorea să se căsătorească cu mama lui Perseu în pofida voinţei acesteia. Polydectes urmărea în acest fel eliminarea fiului, care se împotrivea planurilor sale.

Redăm chipul gorgonelor de la care a pornit Freud în eseul său: „Acolo [în ţara unde domneau zeiţa Nyx şi Thanatos] vieţuiau înspăimântătoarele

---

[68] Până la vârsta de aproximativ cinci ani, Leonardo a fost abandonat de tatăl său, al cărui rang nu i-ar fi permis căsătoria cu Caterina, mama copilului.

[69] S. Freud, „Organizarea genitală infantilă", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 209.

[70] M. Schneider, „Visage de matricide", în *La femme et la mort*, Groupe de Recherches interdisciplinaire d'Étude des Femmes, Univ. de Toulouse, Service de Publications, 1984, pp. 28-29.

Gorgone. Ele aveau trupul acoperit cu solzi strălucitori şi tari ca oţelul. Nici o sabie nu putea să străpungă acest înveliş de solzi, în afară de spada încovoiată a lui Hermes. Gorgonele aveau mâini uriaşe de aramă, cu gheare ascuţite de oţel. În loc de păr, capul le era acoperit cu şerpi veninoşi, care mişunau şuierând. Cu colţii ascuţiţi ca jungherele, cu buzele roşii ca sângele şi cu ochii sclipind de furie, chipurile lor oglindeau atâta răutate şi erau atât de înfricoşătoare încât oricine le arunca o singură privire se prefăcea în stană de piatră. Gorgonele zburau repede purtate de aripi cu pene de aur strălucitor. Vai şi amar de cel pe care-l întâlneau în cale! Gorgonele îl sfâşiau în bucăţi cu mâinile lor de aramă şi-i sorbeau sângele cald"[71]. Perseu reuşeşte să o omoare pe Meduza cu ajutorul lui Hermes, al Athenei şi al nimfelor. Perseu a privit gorgonele prin intermediul scutului împrumutat de Athena – gorgonele se reflectau în „scutul de aramă atât de strălucitor, încât în el se putea vedea totul ca într-o oglindă"[72]. De altfel capul Meduzei va fi purtat de către Athena pe scutul său. Freud arată că Athena „devine tocmai prin acest fapt femeia de care nu te poţi apropia, a cărei vedere înăbuşă orice gând de apropiere"[73].

Meduza este, într-un prim palier, mama falică, cea care a refuzat castrarea şi devine, la rândul ei, cea castratoare, pentru că „a decapita = a castra"[74]. Perseu trebuie să ucidă acest imago teribil al mamei pentru a accede la genitalitate şi a o putea cuceri pe Andromeda. Meduza, fiică a mării, reprezintă seducătoarea matriceală. Aceasta trimite spre efectul terifiant al sexualităţii materne atunci când tatăl nu şi-a îndeplinit rolul său oedipian.

Freud arată că groaza provocată de Meduza este groaza produsă de castrare. Argumentele sunt legate de:

1. Multiplicarea simbolisticii falice ofidiene – părul este înlocuit cu şerpi veninoşi. Capul Meduzei provoacă angoasa de castrare pentru că ea (re)prezintă organul genital castrat al femeii-mamă – după cum arată Ferenczi, în articolul scris la un an după cel al lui Freud şi intitulat

---

[71] N.A. Kun, *Legendele şi miturile Greciei Antice*, Ed. Ştiintifică, 1964, p. 118.

[72] *Idem*, p. 119.

[73] S. Freud, „Organizarea genitală infantilă", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 209.

[74] *Idem*, „La tête de Méduse", în *Oeuvres complètes, vol. XVI*, P.U.F., Paris, 1991, p. 163.

Simbolismul capului Meduzei (1923), prin inversarea jos-sus. Castrarea femeii este reprezentată prin contrariul multiplicării. Este vorba despre multitudinea de şerpi care înlocuiesc părul Meduzei.

La aceasta putem adăuga înfăţişarea „strălucitoare" a Meduzei, al cărei corp este în întregul său o armură. Feminitatea este construită şi dintr-un „joc al suprafeţelor" care atrag dorinţa şi disimulează ceea ce trezeşte oroarea bărbatului – castrarea. Evoluţia spre frumuseţe a corpului femeii se supune nevoii de strălucire falică aflată în serviciul negării lipsei.

2. Faptul că cel care o priveşte este pietrificat. Împietrirea se referă în primul rând la o modalitate de asigurare narcisică: penisul erect este cel împietrit şi astfel este ferit de castrare.

Împietrirea oricărui privitor al Meduzei constituie, pe de altă parte, o formă de blocaj a funcţionării psihice, o formă de moarte psihică de moment. Privitorul (Perseu) poate integra (susţine) imaginea Meduzei numai mediat, printr-un filtru de excitaţie (scutul Athenei), semn că mijloacele de apărare ale Eului sunt depăşite. Dominique Bourdin arată că groaza provocată de Meduză nu se poate reduce la o angoasă-semnal, ci reprezintă chiar moartea (psihică sau reală). Este vorba despre forţa angoasei care confruntă subiectul nu doar cu interdicţia incestului şi cu refuzul feminităţii, ci şi cu o puternică forţă regresivă care produce angoasa de anihilare, de aneantizare.

Rigiditatea poate fi înţeleasă şi ca o defensă catatonică împotriva introiecţiei obiectului terifiant. Copilul se apără de identificarea cu acest obiect care reprezintă organele şi manifestările sexuale parentale şi constituie ecranul proiecţiei tendinţelor sale distructive. La acest nivel, problematica suscitată de Meduza se centrează în spaţiul arhaic al identificării primare şi încorporării, trimiţând nu doar spre o figură sexuală, ci şi spre o figură a morţii[75]. Gorgona Meduza este, prin efectul de siderare-aneantizare, figura esenţială a alterităţii – figura Morţii. Mitul îi plasează existenţa alături de Thanatos şi Nyx.

Figura Meduzei reprezintă dialectica Eros şi Thanatos, dintre feminin şi mortifer: „în sfera psihanalizei putem doar presupune că are loc o foarte mare amestecare şi combinare a celor două tipuri de pulsiuni, în aşa fel

[75] D. Bourdin, „Tête de Meduse", în *Psychanalyse à l'Université*, tome 18, nr. 71, 1993, pp. 68-69.

încât noi nu putem opera în genere cu pulsiuni pure, de moarte şi de viaţă, ci doar cu un amestec plurivalent"[76].

În faţa Meduzei modalităţile de reacţie sunt şi modalităţile de confruntare cu femininul, după cum sunt regrupate de Dominique Bourdin[77]:

- împietrirea psihotică sau rigiditatea defensivă contra angoasei de anihilare resimţită de subiectul netriangulat şi cu defensele depăşite în faţa mamei arhaice;
- reprezentarea prin contrariu şi negarea castrării. Feminitatea pune (este pusă) în dificultate (de) obiectul falic.

Chipul femeii pare permanent susţinut de trei ipostaze. Pentru C.G. Jung, aceste ipostaze sunt conţinute de femeia-mamă, care este alcătuită din mama care protejează, mama care seduce şi mama care ucide. Aceste ipostaze corespund celor trei aspecte arhetipale esenţiale ale mamei – bunătate tutelară şi hrănitoare, capacitate emoţională orgiastică şi obscuritate infernală[78].

Cele trei aspecte se regăsesc metamorfozate în folclorul românesc în chipul celor trei ursitoare, trei dimineţi, trei surori ale soarelui. Este „Ursitoarea", care ţine furca şi caierul prin care indică ceea ce ne este dat, „Soartea", care toarce firul şi-l adună în fus, şi „Moartea", care curmă acest fir[79]. Însă *Soartea,* femeia parteneră de viaţă, se află mereu în raport atât cu Ursitoarea, născătoarea, al cărei substitut este, cât şi cu Moartea. Femeia devine Moartea pentru că regrupează toate cele trei ipostaze, care se condensează în prima – născătoarea.

Despărţirea celor trei ipostaze este o preocupare permanentă a imaginarului colectiv. Însă acest efort pare a se distribui în special în relaţia dintre Ursitoare şi Soartă. Este vorba despre clivajul dintre femeia-mamă şi femeia-soţie, operat prin „imaculata concepţiune". Femeia-mamă este de-sexualizată, iar fecundarea, în cazul femeilor-mamă fecioare, este realizată

---

[76] S. Freud, „Problema economică a masochismului", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului,* Ed. Trei, Bucureşti, 2000, pp. 268-269.

[77] D. Bourdin, „Tête de Meduse", în *Psychanalyse à l'Université,* tome 18, nr. 71, 1993, p. 73.

[78] C.G. Jung, *Les racines de la conscience, études sur l'archétype,* trad. Y. Le Lay, Ed. Buchet/Chastel, Paris, 1995, pp. 114-115.

[79] F.E. Laurenţiu, *op. cit.,* p. 33.

„prin duh". Buna-Vestire este înfăţişată în picturile medievale printr-un tub între tronul lui Dumnezeu şi trupul Mariei; porumbelul (fecundatorul, Sfântul Duh – vânt) sau Pruncul coboară prin el.

Jung îşi începe construcţia sistemului său psihologic de la o fantasmă de acelaşi tip. După cum a arătat în interviul de la BBC, din 1959, ipoteza inconştientului colectiv a fost construită pe baza similitudinii între fantasma unui pacient de culoare, diagnosticat cu schizofrenie paranoidă, culeasă în 1906[80], şi traducerea unui papirus grecesc din Biblioteca Naţională din Paris. Pacientul l-a tras pe Jung spre geam şi i-a spus: „Nu se poate să nu vedeţi penisul soarelui: când îmi mişc capul încoace şi-ncolo, se mişcă şi el şi astfel se naşte vântul". În 1910, Jung va regăsi elemente ale acestei fantasme în liturghia lui Mithra, tradusă de filologul şi istoricul Albrecht Dieterich: „Cu faţa la soare inspiră de trei ori cât de adânc poţi şi vei vedea că te ridici şi păşeşti spre înalt, aşa încât poţi crede că te afli în mijlocul oceanului aerian ... drumul zeilor vizibili va fi arătat de zeul soare, tatăl meu: tot astfel va deveni vizibil şi aşa-numitul tub, originea vântului de serviciu, căci vei vedea atârnând din discul solar ceva ca un tub: şi anume, când este îndreptat înspre regiunile de vest apare întotdeauna vântul de est; când este produs celălalt vânt datorită orientării spre regiunile de est, vei vedea în mod asemănător după regiunea aceluia întoarcerea (mişcarea în continuare a) chipului."[81] Vântul este (pneuma) spiritul procreator, care, emanat de soare, pătrunde în suflet şi-l fecundează.

Freud vorbeşte despre această manieră de clivaj constitutivă imaginarului masculin atât cu ocazia studiului despre Leonardo cât şi cu cea a consideraţiilor prilejuite de autobiografia lui Schreber. Despre vultur, la care se referă Freud pornind de la amintirea din copilărie a lui Leonardo, se credea (conform textului lui Horapollo, *Hieroglyphica*) că se „împreunează cu vântul"[82]. Această credinţă, arată Freud, preluând un comentator al lui Horapollo, „a fost preluată cu zel de părinţii Bisericii, pentru a-i

---

[80] Pacientul era internat în Spitalul Guvernamental din Washington. Bolnavii din serviciul de psihiatrie erau de culoare.

[81] C.G. Jung, *Conceptul de inconştient colectiv*, în vol. *În Lumea arhetipurilor*, Ed. Jurnalul Literar, 1994, pp. 30-31.

[82] S. Freud, „O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, 1999, p. 123.

combate, cu ajutorul unor dovezi din ştiinţele naturii, pe cei care negau imaculata concepţiune"[83].

Acest tip de fecundare este trăit de Schreber o dată cu preschimbarea acestuia în femeie. Preşedintele „avea sentimentul că s-ar fi produs deja o masivă trecere de «nervi feminini» în corpul său, din care nervi, prin fecundare imediată din partea lui Dumnezeu, vor lua naştere oamenii"[84].

Clivajul celor două ipostaze ale feminităţii este anunţat prin legenda lui Tiresias: „Zeus, înveselit de nectar, îşi petrecea vremea în glume uşuratice cu Hera:

– Fără îndoială, plăcerea voastră este mai mare decât a bărbaţilor.

Hera a tăgăduit. De aceea au hotărât să-l întrebe pe învăţatul Tiresias. Acesta cunoştea ambele feluri de plăcere. Căci izbise cu o lovitură de băţ doi şerpi mari care erau împreunaţi într-o pădure verde şi, minune: Tiresias, din bărbat, devenise femeie şi trăise astfel vreme de şapte toamne. În a opta iar i-a văzut şi a zis:

– Dacă loviturile pe care le primiţi au aşa de mare putere încât să schimbe şi sexul celui ce vi le-a dat, vă voi lovi şi acum.

Şi, lovind aceiaşi şerpi, s-a întors la forma de mai înainte şi la chipul cu care se născuse. Luat ca judecător, într-o glumeaţă neînţelegere, el întăreşte spusele lui Zeus. Se spune că Herei i-a fost necaz mai mult decât cerea pricina neînţelegerii şi a condamnat ochii judecătorului la o eternă noapte. Dar Zeus cel atotputernic, în locul vederii pierdute – căci nu este îngăduit unui zeu să desfacă cele făcute de alt zeu – i-a dăruit ştiinţa viitorului şi i-a uşurat pedeapsa cu o cinstire"[85].

Conform spuselor lui Zeus, „plăcerea" femeilor este mai mare decât cea a bărbaţilor. Femeia este cea prin care a intrat păcatul în lume şi ea va fi „cauza morţii noastre". Femeia devine în acest fel periculoasă, fiind o mare „consumatoare" de plăcere erotică şi, din acest punct de vedere, chiar dificil de satisfăcut.

---

[83] S. Freud, *idem*.

[84] *Idem*, „Observaţii asupra unui caz de paranoia (Dementia Paranoides) descris autobiografic", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 124.

[85] Ovidius, *Metamorfoze*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

Tiresias nu este unicul care a trăit experienţa celor două corpuri sexuale. Preşedintele Schreber, sub „constrângerea lui Dumnezeu", a putut beneficia de cunoaşterea sexuală feminină. Schreber, ne spune Freud, a cerut „examinarea medicală pentru a constata omniprezenţa nervilor senzuali în corpul său, din cap până în picioare, ceea ce, în opinia sa, ar fi cazul doar la corpul feminin, în timp ce la bărbat, după cunoştinţele sale, nervii senzuali s-ar afla doar la organul genital şi în imediata apropiere a acestuia "[86]. Schreber susţine răspunsul lui Tiresias la întrebarea Herei.

Inferioritatea femeii reprezintă, după cum arată Jacques André, o exigenţă a inconştientului bărbaţilor, a libidoului incestuos, deoarece femeia înjosită echivalează cu mama înălţată[87]. În acest sens poate fi înţeleasă şi nevoia teologilor de a resorbi sexualul în procreativ. Mama este prima seducătoare şi obiect al dorinţei incestuoase, de aceea sexualitatea trebuie separată de maternitate, prototipul creştin al acestei separaţii fiind Sfânta Fecioară.

Acest clivaj se prelungeşte în instituţia monahală. Călugăriţa este o mamă, o „maică" definită prin separarea de registrul sexual. O bună ilustrare a acestui clivaj o găsim în registrul entomologic. Este vorba despre insecta *Mantis religiosa,* din ordinul Mantodea sau Dichtyoptera, familia Mantidae, denumită „Călugăriţa".

Relaţia dintre psihanaliză şi entomologie are deja o istorie. Încă din 1974-1975, G. Devereux a consacrat un seminar corespondenţei dintre fantasmele sexuale descrise de psihanalişti şi diversele modalităţi copulatorii ale animalelor inferioare. T. Nathan, în 1979, a căutat, la rândul său, corelaţii între fantasmele sexuale prezente în situaţia analitică şi formele reale de copulaţie ale nevertebratelor, în încercarea de găsi o altă referinţă reală pentru câmpul psihanalitic. În acest sens, Nathan afirmă: „poate că toate corelaţiile sunt forţate, poate că aserţiunile mele sunt lipsite de probe, dar întreprinderea mea reprezintă o afirmaţie credibilă, care susţine un spaţiu clinic incrustat în real"[88]. Nathan caută să pună în evidenţă fundamentul

---

[86] S. Freud, „Observaţii asupra unui caz de paranoia (Dementia Paranoides) descris autobiografic", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune,* Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 137.

[87] J. André, *Psihanaliză şi sexualitate feminină*, Ed. Trei, Bucureşti, 1997.

[88] T. Nathan, *Psychanalyse et copulation des insectes*, La Pensée Sauvage, Grenoble, 1983, p. 86.

real al fantasmei, arătând că fantasma corespunde soluţiilor biologice *ne-utilizate* de către om[89].

Numele grecesc al Călugăriţei este *mantis* = ghicitoare, prezicătoare, poate pentru că „ghiceşte" fundamentul ipostazei femeii-călugăriţe, al femeii clivate de sexualitate.

De fapt, cine „ghiceşte" aceste aspecte?

Este vorba, desigur, de cel care a numit-o astfel, şi anume „omul de la ţară, care face lesne asemănări"[90], după cum arată J. Fabre. Călugăriţa „seduce" şi ucide, deoarece consumarea masculilor în timpul împerecherii este ceva obişnuit pentru cele două specii de călugăriţe din familia mantidelor.

Fantasma îşi găseşte un fundament real în comportamentul acestei insecte: „masculul, concentrat asupra funcţiei sale vitale, îşi ţine femela strâns înlănţuită, dar nenorocitul nu mai are cap, nu mai are gât şi aproape nici piept. Ea are botul întors spre spate; continuă să ronţăie, foarte liniştită, resturile iubitului ei. Şi acest rest de bărbat, prins solid de dânsa, îşi continuă funcţia!"[91]

„Cazul Călugăriţei" indică relaţia dintre cele trei ipostaze ale femeii, care par a se afla într-un anume echilibru fantasmatic. În *Motivul alegerii casetei* (1913), Freud punctează cele trei raporturi inevitabile pe care bărbatul le are cu femeia. Este vorba despre femeia născătoare, femeia tovarăşă, dar şi femeia distrugătoare. Pentru că femeia se descifrează pentru orice bărbat ca mamă, cele trei raporturi se fundamentează pe cele trei forme pe care le ia pe parcursul vieţii imaginea mamei: „mama însăşi – mama dorinţei oedipiene, apoi iubita, pe care o alege după modelul celei dintâi, şi, în cele din urmă, mama ţărână, care îl reprimeşte"[92]. Pentru Freud, ultima ipostază este terifiantă pentru că situaţia care trezeşte cel mai puternic sentiment de straneitate este aceea de a fi îngropat de viu.

Echilibrul fantasmatic dintre cele trei ipostaze presupune şi condiţionarea reciprocă a ipostazelor. Reprezentarea mamei ţărână, a mamei distructive, pare a constitui metamorfoza mamei născătoare, care este fantasmată prin

---

[89] T. Nathan, *idem*, p. 88.

[90] J.H. Fabre, *Obiceiurile insectelor*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1960, p. 57.

[91] *Idem*, p. 70.

[92] S. Freud, „Motivul alegerii casetei", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, 1999, p. 181.

viaţa în corpul matern[93] sau rămânerea în uter[94]. În acest context se articulează fantasma pământului-mamă (libidoul incestuos îşi găseşte satisfacţie în cultivarea pământului matern, hrănitor)[95], fantasmă care susţine şi un obicei din Gorj, unde până nu demult femeile năşteau pe pământ (mai ales dacă naşterea era grea) şi, de aici, similitudinea cu un obicei funerar: „dacă cineva e să moară greu, îl punem jos, pe pământ"[96].

Dacă se separă femeia-mamă de femeia-soţie, cea care se impune este femeia-distrugătoare. Dar J. Fabre nu se opreşte cu „fantasma entomologică" la Călugăriţă, continuând: „dragostele călugăriţei sunt tragice, tot atât, ba mai mult poate, decât ale păianjenilor".

Freud vorbeşte despre păianjen în vara anului 1932, o dată cu *Noile conferinţe introductive în psihanaliză*: „Păianjenul, ca şi capul Meduzei, simbolizează mama falică, teama de incest, frica de organele genitale feminine şi teama de castrare"[97]. Durand adaugă: „păianjenul este simbolul mamei crâncene care a izbutit să-şi claustreze copilul în ochiurile plasei sale"[98].

Ca şi în cazul Călugăriţei, entomologul observă faptul că, în cadrul anumitor specii de păianjeni, femela, care are de obicei o talie superioară masculului, omoară şi consumă masculul după actul împerecherii. Se întâmplă însă destul de frecvent ca masculul să reuşească să scape prin fugă de atacul femelei[99]. Sexualitatea este periculoasă, păianjenii îşi pot afla sfârşitul prin aceasta. În fantasma mitologică, păianjenul este creat prin aportul zeiţei morţii, Hecate. Este vorba despre istoria maeonianei Arachne, fiica lui Idmon, care a îndrăznit să intre în competiţie cu Pallas Athena la ţesut. Pentru că a învins-o pe zeiţă şi aceasta a lovit-o furioasă, Arachne se omoară

---

[93] S. Freud, „Straniul", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 276.

[94] *Idem*, „Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 115.

[95] L.V. Thomas, *Rites de mort*, Fayard, 1985, p. 181.

[96] F.E. Laurenţiu, *O carte a morţilor la români*, Ed. Timpul, Iaşi, 1998, pp. 12-13.

[97] S. Freud, „Nouvelles conférences d'introduction à la Psychanalyse", în *Oeuvres complètes, vol. XIX*, P.U.F., Paris, 1995, p. 105.

[98] G. Durand, *op. cit.*, p. 99.

[99] „Spider", *Microsoft® Encarta® 96 Encyclopedia*. © 1993-1995 Microsoft Corporation. All rights reserved. © Funk & Wagnalls Corporation.

prin spânzurare. Pentru a nu fi scutită de pedeapsă şi „a nu îngădui ca divinitatea Athenei să fie dispreţuită fără pedeapsă"[100], aceasta hotărăşte ca Arachne să trăiască, dar să fie veşnic atârnată de un fir. O stropeşte cu suc din buruiana Hecatei şi o transformă în păianjen.

În *Motivul ...*, fără a face o incursiune oedipiană, Freud pune problema relaţiei dintre zeiţa morţii şi aspectul seducător al acesteia. Cordelia din *Neguţătorul din Veneţia*, Psyche din basmul lui Apuleius, Cenuşăreasa sunt caracterizate prin simplitate, printr-o frumuseţe care nu este „zgomotoasă". Cordelia este cea care „iubeşte şi tace", Psyche este pusă, ca şi Cenuşăreasa, să separe seminţe. „Muţenia" este considerată drept particularitatea esenţială a acestor femei iar în vis muţenia este un simbol obişnuit al morţii. Freud aduce în sprijinul acestui argument basmul *Cei doisprezece fraţi*, scris de Guillaume-Charles şi Jacob-Louis Grimm, cât şi basmul *Cele şase lebede*, în care relaţia dintre sacrificiu, moarte şi muţenie apare cu mai multă transparenţă. Dacă „muţenia" este un simbol al morţii, arată Freud, cea care este mereu aleasă în producţiile amintite este o moartă, chiar Moartea însăşi, zeiţa morţii. Faptul că zeiţa morţii este reprezentată printr-o femeie frumoasă, înţeleaptă sau credincioasă poate fi înţeles prin reprezentarea prin contrariu: nimeni nu ar alege moartea, ci contrariul acesteia – o femeie frumoasă.

Poate că textul *Motivul alegerii casetei* exprimă într-o manieră decisivă problematica esenţială a relaţiei dintre femeia-mamă şi moarte.

Care este resortul prin care se realizează alegerea între femei?

Alegerea este aparent liberă, determinată de dorinţă. Este însă o alegere care descumpăneşte: bărbatul alege în ordinea altei „realităţi" şi nu a celei actuale. „Modelul Cordelia" este unul construit prin coordonatele potenţiale ale dinamicii inconştiente, pentru că moartea nu este o alegere liberă. Rezultanta acestei consideraţii este că nici femeia, Cordelia, nu este o alegere reală. Şi aceasta este o axiomă a funcţionării psihice – suntem încredinţaţi că alegem acolo unde, de fapt, suntem supuşi constrângerii.

Cu ocazia unei scrisori pe care i-o trimite pe data de 7 iulie 1913 lui Ferenczi, Freud indică relaţia specială pe care o are cu feminitatea: „Pentru fiecare dintre noi, destinul ia forma unei femei (sau a mai multor)[101].

---

[100] Ovidius, *Metamorfoze*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 173.

[101] S. Freud, S. Ferenczi, *Correspondance, vol. 1*, Calmann-Levy, Paris, 1992, p. 528.

Desigur, scrisoarea datează din perioada în care Freud terminase *Motivul alegerii casetei*. Destinul pare a se fi distribuit între trei femei, dintre care trebuie aleasă una: „alegerea între trei femei este liberă, iar cea aleasă trebuie să fie Moartea, pe care nu ar alege-o nimeni şi căreia îi cazi pradă doar prin forţa destinului"[102]. În 1924, Freud arată că în formarea Supraeului imagourilor parentale se adaugă şi influenţele profesorilor, autorităţilor, modelelor alese şi a eroilor recunoscuţi social. Ultimul element al acestei serii, care are la origine părinţii, va fi puterea întunecată a destinului, concepută în general sub o formă personală[103]. În acest text, cei care transferă puterea destinului asupra perechii Dumnezeu şi Natură sunt văzuţi de Freud ca resimţind aceste puteri ca pe o pereche de părinţi de care sunt conectaţi prin legături libidinale. Părinţii se descoperă la ambele capete ale seriei de elemente care construiesc puterea Supraeului.

Se pare că în textul din 1913 „destinul" subiectului se desfăşoară între femeia-mamă şi femeia-Moarte, reprezentată sub forma femeii-distrugătoare. Tatăl, sub forma lui Dumnezeu, intră în ecuaţie numai în textul din 1924, atunci când Freud este de acord cu substituţia operată de unul dintre scriitori săi preferaţi, Ed. Douwes Dekker: locul Moirei, al destinului, este preluat de perechea Logos-Ananké. Tatăl îşi face apariţia în formula freudiană a destinului concomitent cu forţa Logosului.

Freud evocă o amintire în care mama sa îi indica pentru prima dată necesitatea morţii. Iar demonstraţia vizează relaţia omului cu pământul: „Când aveam cinci ani şi mama mea îmi dădea primele lecţii, aveam să cred că noi toţi suntem făcuţi din pământ şi trebuie, în acest sens, să ne reîntoarcem în pământ. Dar aceasta nu îmi convenea şi îmi exprimam dubiile legate de această teorie. Atunci mama mea şi-a frecat palmele ... şi mi-a arătat mici fragmente de epidermă care s-au detaşat, ca probă a faptului că suntem făcuţi din pământ"[104].

---

[102] S. Freud, „Motivul alegerii casetei", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 178.

[103] *Idem*, „Problema economică a masochismului", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, pp. 271-272.

[104] *Apud* P.-L. Asson, *Freud et la femme*, Editions Payot et Rivages, Paris, 1993, p. 31.

Este interesantă compararea celor trei ipostaze ale femeii cu cele trei destine ale feminităţii propuse de Freud. Una dintre asocieri va conduce spre relaţia dintre distrugător şi falic.

Destinele feminităţii:

1. abandonarea generală a sexualităţii;
2. menţinerea încăpăţânată a masculinităţii prin negarea lipsei;
3. configuraţia feminină normală.

Asocieri ale ipostazelor femeii cu destinele acesteia:

1. „mama însăşi" ar putea să corespundă destinului abandonării generale a sexualităţii;
2. „mama ţărână" – negării lipsei falusului şi destinului de masculinizare;
3. „femeia iubită, partenera" trimite spre destinul normal al feminităţii.

NOVACI, UN EFES OLTENESC

Care este destinul femeii, al „dreptului matern", în evoluţia societăţii după cum este conturată de Freud?

Caracteristicile perioadei matriarhale, precum şi cât şi plasarea acesteia în istorie rămân în suspensie. Freud presupune faptul că o anumită parte din puterea comunitară disponibilă în urma eliminării tatălui originar a revenit femeii şi a constituit premisa „dreptului matern". Într-o scrisoare către Jung, din 14 mai 1912, Freud arată disimetria dintre patriarhat şi matriarhat, în sensul în care cea din urmă organizare nu este un sistem politic ci unul social: „Dreptul matern nu trebuie confundat cu guvernarea femeilor"[105].

În istoria religiilor matriarhatul a avut un statut tranzitoriu, situat între organizarea totemică, primă formă a religiei, şi creştinism[106]. După epoca totemismului, fiinţa venerată este umanizată, chiar dacă sunt păstrate în

---

[105] S. Freud, C.G. Jung, *Correspondance, vol. II (1910-1914)*, Gallimard, Paris, 1975, p. 273.

[106] Totemismul aduce anumite comandamente-renunţări pulsionale: interdicţia de a ucide totemul, exogamia, restricţionarea tendinţei de rivalitate în uniunea fraternă. Primele două se înscriu în ordinea voinţei tatălui ucis, iar ultima se referă la construirea noii ordini sociale.

paralel şi reprezentări zoomorfe. Perioada puterii feminine începe după căderea hoardei paternale şi instituirea clanului totemic fratern. Acum îşi fac apariţia divinităţile materne, probabil înaintea divinităţilor masculine. Freud a luat drept martor al acestei succesiuni divinităţile materne care au apărut după începerea dizolvării dreptului matern. Apariţia divinităţilor materne reprezintă un proces compensator pentru femeia-mamă, care nu mai ocupă, o dată cu dizolvarea dreptului matern, o poziţie principală. După ce a anulat privilegiile sociale ale femeilor, „bărbatul va impune recunoaşterea zeităţilor materne, ai căror preoţi erau castraţi pentru siguranţa mamei, după exemplul dat de tatăl hoardei primitive"[107].

Freud face eforturi pentru a indica locul pe care îl ocupă în istorie divinităţile materne. Femeia se înscrie cu dificultate, ca element pozitiv, în istoria culturii. Dacă femeia deţine o forţă anti-civilizatoare, aceasta se manifestă şi ca forţa de a se sustrage timpului civilizaţiei.

Textul *Mare este Diana efesienilor*, o notă de lectură asupra lucrării lui Felix Sartiaux, *Oraşe moarte ale Asiei mici* (1911), relevă interogaţiile lui Freud în acest sens. Este vorba despre întâlnirea dintre emigranţii ionieni (secolul al VIII-lea) cu cultul vechii divinităţi materne Oupis, identificată cu divinitatea naţională Artemis. În oraşul Efes existau multe temple care serveau acestei divinităţi materne. Freud se referă la sosirea apostolului Pavel, în anul 54, care va încerca înlocuirea cultului matern cu cel al Tatălui. Pavel nu reuşeşte să impună „puterea Tatălui" şi este forţat să se încline în faţa Zeiţei mamă.

Dacă în istoria societăţii ordinea paternă s-a impus celei materne, cum este posibil ca în Efes lucrurile să se fi petrecut altfel?

Într-o scrisoare către Lou Andreas-Salomé, datată 6 ianuarie 1935, Freud arată: „Religiile îşi găsesc puterea constrângătoare în întoarcerea refulatului, sunt reminiscenţe ale unor procese arhaice dispărute, de o deosebită importanţă, în istoria umanităţii. Am spus-o în *Totem şi tabu*. O voi condensa în următoarea formulă: puterea religiei nu constă în adevărul său *real* ci în cel *istoric*"[108].

---

[107] S. Freud, „Psihologia maselor şi analiza Eului", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 95.

[108] L. Andreas-Salomé, *Correspondance avec Freud*, NRF, 1970, p. 85.

După dreptul matern a început procesul restituirii ordinii patriarhale, prin întoarcerea refulatului. În acest sens, conservarea de rudimente ale ordinii materne indică puternice contra-investiţii în calea revenirii ordinii patriarhale. „Imobilitatea" dreptului matern devine surprinzătoare pentru Freud.

După instaurarea patriarhatului, divinităţile masculine care populează cerul umanităţii reflectă relaţiile existente în această organizare. Zeităţile coabitează într-o reţea de relaţii numeroase, limitate reciproc prin ierarhie.

Pasul următor în evoluţia religiei, conform formulei de *adevăr istoric* propuse de Freud, va fi constituit de revenirea divinităţii-tată unice.

Cum poate ordinea matriarhală să supună dreptul patern?

Interogaţiile suscitate de situaţia întâlnită în Efes sunt şi cele ale terenului din Novaci. Cum se poate ca, alături de o populaţie care se înscrie coordonatelor patriarhale, să existe o populaţie în care se regăsesc rudimente ale dreptului matern?

Vom expune în mod esenţial date din bogatul material etnopsihologic cules de Vintilă Mihăilescu, în terenul din zona Novaci, judeţul Gorj[109].

În satul Novaci s-au instalat grupuri de păstori veniţi de peste munte, din ceea ce era, în acea perioadă, „Ţara ungurească". Populaţia locală, de *pământeni*, care i-a primit şi le-a dat în folosinţă sau în proprietate terenuri la marginea satelor lor, i-a numit *ungureni*. Astfel convieţuiesc în zona Novaci, de aproape două secole, *pământeni*, agricultori şi lucrători la pădure, şi *ungureni*, păstori din tată în fiu.

Obiceiurile funerare bogate şi novatoare ale pământenilor şi relaţia acestora cu Moartea constituie un element care atrage atenţia din discursul cultural al acestei populaţii. Pământenii îşi află „lumea de dincolo" la o apropiere considerabilă. Raiul este un spaţiu construit după realitatea cotidiană a Gorjului. Ritul funerar este de o varietate deosebită, culminând cu obiceiurile de înmormântare şi de pomană din timpul vieţii. Comunicarea cu morţii este un fapt intrat în cotidianul unei existenţe în care construcţia sau reparaţia lumii celeilalte este posibilă şi necesară prin acţiuni actuale.

Cei dispăruţi, morţii, „trăiesc" într-o lume paralelă, din care pot reveni pentru a-şi ajuta familiile în diferite situaţii, pentru că „mortul rămâne alături de familie". Maria Popescu, informatoarea lui Jean Bernabe, povesteşte: „Mama vine în fiecare noapte; ea îmi spală vasele, farfuriile,

---

[109] V. Mihăilescu, *Fascinaţia diferenţei*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1999.

platourile; dar numai până la miezul nopţii. Apoi pleacă. Dar mi-a spus să nu spun nimic"[110].

Magia erotică este frecventă într-o lume populată de zmei şi moroi, pentru care se recurge la practici apotropaice.

Visul devine un vehicul spre lumea de dincolo, marcându-i continuitatea: „somnul este din moarte şi vine tot din moarte. Sufletul când doarme, colindă. Dacă este rupt din moarte, se duce şi pe la morţi". Visul anulează graniţa dintre două lumi, care interferează în fiecare noapte. O informatoare al cărui soţ murise recent ne spune:

„– Eu l-am visat pe-al meu că ne-am întâlnit. // – Mai venişi? – întreb. // – Mai venii şi eu pe-acasă – zise el – că am plecat de-o săptămână".

Tot prin vis se semnalează nevoile morţilor, care se satisfac prin pomana cu obiectele cerute: „l-am visat că vine aicea să mă ia la rost. [...]: // – N-am pat".

Pomana din timpul vieţii continuă interferenţa dintre cele două lumi: „– Am visat că nu sunt îmbrăcată deloc. Şi aşa dacă am visat lucrul acesta, trebuie să-mi dau un rând de haine ca să fiu îmbrăcată în viaţa veşnică."

Bocetul este liber, trăirea public-individuală a durerii este posibilă, pentru că „la o înmormântare fiecare îşi plânge mortul lui".

Pentru ungureni, vecinii de aşezare ai pământenilor, moartea este „sălbatică". Cunosc bine graniţa acestei lumi şi nu se încumetă să o încalce. Lumea şi visul sunt patronate de Dumnezeu, care a desăvârşit regulile prin care guvernează: „toate visele vin de la Dumnezeu. Vorba vine că ţi se arată, vine semn de la Dumnezeu". Dacă în vis apar reflexele celeilalte lumi, ale morţii, este un semn rău. Buna separare a lumilor trebuie restabilită prin lucrul preotului. Pentru „a scăpa", li se citeşte Sfântu' Maslu. Un mesaj de „dincolo" prin intermediul visului nu este doar ignorat, ci reprezintă o încercare frauduloasă de a încălca graniţele dintre cele două lumi, stabilite de Bunul Dumnezeu. Chiar şi bocetul trebuie normat şi formalizat, pentru ca durerea să nu se exprime liber, ci prin mijloace bine stabilite, prin vers.

Disjuncţia constelaţiilor rituale agricultori-păstori începe de la fratricidul plugarului Cain asupra păstorului Abel. Cele două populaţii se grupează cu

---

[110] J. Bernabe, *Le symbolisme de la mort. Croyances et rites roumains*, Communication & Cognition, Gent, 1980, p. 121.

uşurinţă după constelaţiile lor culturale. Populaţiile de agricultori invocă divinităţi feminine şi telurice, iar cele de păstori aparţin unui cult al soarelui, focului, păsării sau cerului: „agricultorii se închină unei zeiţe, au un ritual al jertfelor şi-şi văd cultul invadat de o mulţime de idoli", în timp ce „nomazii tind spre monoteism, adoră spaţiul albastru, organizarea lor patriarhală le dictează cultul unui Dumnezeu-Tată"[111].

În autobiografia sa, preşedintele Schreber evocă figura soarelui în cadrul sistemului său delirant: „În ziua următoare ... l-am văzut pe Dumnezeul superior (Ormuzd), de această dată nu cu ochiul meu spiritual, ci cu cel trupesc. Era soarele, însă nu soarele în apariţia lui obişnuită, cunoscută tuturor, ci ..."[112]. Delirul lui Schreber gravitează în jurul unei problematici homosexuale, în care „soarele nu este nimic altceva decât un simbol sublimat al tatălui"[113]. Freud indică şi categoria complementară a acestei fantasme: opusul lui este în această oglindire a perechii pământeşti, în general aşa-numita „mamă-pământ".

În completarea din 1912 a textului, Freud revine cu o paralelă mitologică la una dintre afirmaţiile delirante ale lui Schreber, pentru a aduce încă un argument interpretării soarelui ca substitut al tatălui. Freud, citându-l pe S. Reinach, arată că vechii cercetători ai naturii atribuiau capacitatea de a privi în soare numai vulturului[114]. Conform aceleiaşi surse, pentru a-şi recunoaşte puii, vulturul îi supune la proba privitului în soare. Puii care trec proba sunt descendenţi solari, descendenţi ai tatălui. Schreber spunea că putea privi direct în soare, fiind orbit într-o mică măsură. Preşedintele este un veritabil „descendent" al tatălui.

Situat într-o direcţie de orientare culturalistă, Francis Hsu analizează raporturile create în cadrul rudeniei, în special după laturile triangulării oedipiene (mamă-tată, mamă-fiu, tată-fiu, adăugând relaţia fiu-fiu). Autorul descoperă faptul că predominanţa unuia dintre cele trei (extensiv patru) raporturi familiale principale, decelate în cadrul populaţiei respective, are

---

[111] G. Durand, *op. cit.*, p. 39.

[112] S. Freud, „Observaţii asupra unui caz de paranoia (Dementia Paranoides) descris autobiografic", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, pp. 153-154.

[113] *Idem*, p. 154.

[114] *Idem*, p. 173.

efecte la nivelul sistemului cultural[115]. În cazul de faţă sunt de interes două tipuri de societate conturate de autor. După cum precizează Vintilă Mihăilescu, cele două populaţii din Novaci se înscriu în ceea ce F. Hsu numeşte societăţi de tip B (de exemplu, societatea nord-americană), în care predomină axa tată-fiu, pe de o parte, şi de societăţile de tip C (de exemplu, societatea hindusă, pe primul loc în privinţa „populaţiei" zeilor), în care predomină axa mamă-fiu, pe de alta.

Binomul matern şi societatea de tip C este formula specifică populaţiei pământenilor. Pentru *pământeni* mama este figura importantă în familie, ea „ţine cheile casei" (conform unei probe de alegere de proverbe administrată în terenul din Novaci). Figura tatălui, reflectată în diferitele figuri paterne ale bisericii pământenilor, este secundară şi eclipsată de cea maternă:

- Dumnezeu – *Deus otiosus* – „asistează", nu intervine în relaţia actuală cu Necuratul, care „e cu puterea", „l-a lăsat pe Antihrist în timp ce Dumnezeu asistează. Ăla e cu puterea", raport care se menţine din timpul cosmogonic, de când „Dracul e frate cu Dumnezeu" şi „Amândoi au făcut pământul". Unitatea originară a lui Dumnezeu cu Necuratul este o consecinţă a momentului originar al psihogenezei, pentru că orice cosmogonie este susţinută de psihogeneză: „În timpurile originare ale religiilor, Dumnezeu însuşi purta încă toate trăsăturile înspăimântătoare, care au fost unificate apoi într-o contraparte a lui"[116].

Dumnezeu nu are puterea de a pedepsi: „– Mie ce să-mi ia?", afirmă un gorjean – forţa sa de a constrânge şi supune este pusă la îndoială. Dumnezeu-Tatăl nu a reuşit să-şi impună autoritatea. În vis, Dumnezeu nu acţionează niciodată direct, ci prin intermediari – îngeri sau Sfânta Zi.

- Preotul are un statut îndoielnic. Se poate transforma în moroi, are atribute comparabile cu cele şamanice: „– Popii pot să omoare tot felul de oameni, ca femeile care descântă". În cazul „făcăturilor" sau bolilor, aceştia nu practică exorcizarea, ci recurg la magie. Puterea preotului este „feminizată" întrucât recurge la magie

[115] F. Hsu, *Kinship and way of life: exploration,* Princetown, N. Y., Van Nostrand Co., 1971.

[116] S. Freud, „Un caz de nevroză demoniacă în secolul al XVII-lea", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune,* Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 259.

(erotică) şi nu la exorcizare, după prescripţiile Bisericii. Puterea magică rămâne apanajul femeii, iar preotul trebuie să-i împrumute mijloacele pentru a întrerupe „domnia răului".

- „Casa Tatălui", biserica, îşi ocupă, în arhitectonica satului, locul „cuvenit" – la marginea satului, după cum tatăl se regăseşte „la marginea familiei". Statura bisericii este mică, pierdută în peisajul caselor care o sufocă – memento al asediului reuşit împotriva tatălui, care nu s-a putut plasa în centrul familiei. Imperiul matern cuprinde întreaga aşezare-sat, precum „oraşul este un simbol matern, o femeie care conţine în sine locuitorii-copii"[117].

Pământenii agricultori privilegiază imago-ul matern şi imaginea Maicii Domnului, iar lumea lor este populată cu o mulţime de entităţi mitologice – zmei, moroi.

De cealaltă parte, binomul patern caracterizează organizarea socială a ungurenilor, societatea de tip B. Ungurenii nu se îndoiesc de faptul că „bărbatul este stâlpul casei" iar autoritatea domestică a bărbatului-tată este afirmată. Pentru ungurenii păstori, imago-ul patern este cel reprezentativ, cuprinzând atât cultul autorităţii paterne cât şi pe cel al Dumnezeului-Tată. Figura centrală în familie este tatăl iar relaţiile cu tatăl au o încărcătură pozitivă mai mare decât cele cu mama, diada paternă fiind cea dominantă.

Claude Lafond precizează raportul dintre feminin şi mortifer prin intermediul forţei anti-civilizatoare a femeii: „forţa anti-civilizatoare [a femeii-mamă], în sensul disconfortului în cultură propus de Freud, opusă conservării Eului, departe de a fi recunoscută în inima psihismului nostru, este proiectată asupra femininului-matern"[118].

Pentru Jacqueline Schaeffer oroarea faţă de sexul feminin şi implicit faţă de castrare şi juisanţa feminină este susţinută (contrainvestită) de oroarea de incest[119]. În condiţiile în care tabu-ul incestului reprezintă condiţia legică a evoluţiei civilizaţiei, horror feminae (cât şi asocierea femeii cu Moartea) este o consecinţă a acestei evoluţii.

---

[117] Durand, *op. cit.*, p. 348.

[118] C. Lafond, „Le matricide ou l'interdit d'altérité", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1684.

[119] J. Schaeffer, „Horror feminae", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVII, P.U.F., Paris, 1993, p. 1768.

Relaţia dintre femeie şi moarte este cuprinsă în rolul pe care aceasta îl are în procesul cultural şi socius. Societatea de tip C, în care spiritualitatea nu a supus maximal senzualitatea, ilustrează raportul pe care îl are forţa anti-civilizatoare a femeii cu registrul mortifer.

Dacă observăm o ruptură între lumea morţilor şi cea a viilor, care începe o dată cu finele Evului Mediu, aceasta nu îşi găseşte locul în spaţiul oltenesc, unde se practică resocializarea morţii.

Pământenii au o mare apetenţă pentru magie şi de aceea regăsim aici o multitudine de procedee de rituri de magie erotică performate individual şi independent de ritualul de nuntă. Magia nu ocoleşte poarta bisericii şi nici pe preot, care, în viziunea pământenilor, este capabil de astfel de procedee, pe care le foloseşte în situaţia indivizilor afectaţi prin magie, în locul practicii canonice a exorcizării.

Vintilă Mihăilescu arată că a fost dificil de înţeles imageria concretă caracteristică pământenilor: „Văd şi acum primul zmeu care mi-a fost descris, având 50-55 cm, cam cât o butelie şi cu o coadă de foc de un metru jumătate, zburând peste podul de acolo, cam la vreo 200 de metri înălţime şi intrând în scorbura unui copac din apropiere, pe care ne-am dus, cu informatorul meu, să-l pipăim".

Cum se pot integra elementele furnizate de terenul din Novaci în perspectiva freudiană asupra evoluţiei în cultură?

În *Straniul* (1919), *animismul* este o concepţie caracterizată „prin popularea lumii cu spirite umane, supraestimarea narcisică a proceselor psihice, prin atotputernicia ideilor şi tehnica magiei care rezultă de aici, prin atribuirea de forţe magice, gradate riguros, unor personaje şi lucruri (*Mana*), precum şi prin toate creaturile cu ajutorul cărora narcisismul neîngrădit al acestei faze de dezvoltare se apără de cerinţele imperioase ale realităţii"[120].

În *Moise şi religia monoteistă* (1939), magia se sprijină pe supraestimarea influenţei exercitate de către actele noastre psihice, intelectuale, asupra lumii externe. Atotputernicia gândirii este expresia orgoliului omului în faţa dezvoltării limbajului, dezvoltare care a deschis un nou teritoriu al spiritualităţii, prin care omul îşi domină reprezentările şi deducţiile, teritoriu care diferă de activitatea care are drept conţinut percepţiile directe ale organelor senzoriale.

---

[120] S. Freud, „Straniul", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 273.

Se conturează o primă opoziţie, între teritoriul spiritualităţii, cel pe care s-a născut apetenţa pentru magie şi teritoriul percepţiei directe, al senzorialităţii.

Este vorba despre un tip de stadialitate al evoluţiei culturale şi în special al credinţei. Când Freud se referă la faptul că magia îşi află originea în desprinderea de concret şi în cucerirea „noului" teritoriu al spiritualităţii, el vizează de fapt momentul iniţial al procesului de umanizare. Termenul de spiritual este folosit în sens generic, întrucât ulterior va desemna o etapă superioară în filogeneză, care va fi depăşit etapa senzorialităţii.

Opoziţia de mai sus se va transforma în opoziţia dintre teritoriul senzorialităţii, al magiei, pe de-o parte, şi teritoriul spiritualităţii, pe de alta.

Etapele evoluţiei culturale propuse de Freud în *Disconfort* ... se pot condensa în câteva tipuri de „remanieri" cu dezvoltare simultană şi dependentă:

1. trecerea de la percepţia senzorială la reprezentare, înţeleasă prin:
   a. trecerea de la viaţa senzorială la cea spirituală
   b. înlocuirea activităţii senzoriale cu magia cuvântului
2. trecerea de la „ordinea femeilor" la patriarhat;
3. trecerea de la politeism la monoteism.

Prima remaniere se referă la trecerea de la o preistorie a evoluţiei culturale la perioada istorică a acesteia: individul se situează pentru prima dată pe teritoriul spiritualităţii prin funcţionarea de tip animist. Animismul va evolua spre politeism şi monoteism, generic, spre religie, pentru a trece în ştiinţă. Toată această evoluţie se va desfăşura pe fondul trecerii de la senzorialitatea specifică pulsionalităţii feminine la spiritualitatea aferentă masculinului.

În ordinea perspectivei evoluţioniste freudiene remarcăm concordanţa dintre activitatea magică a primitivilor şi psihismul nevroticului, cu problematica narcisică aferentă. Pentru Freud regula fundamentală aparţine nu numai tehnicii psihanalitice ci şi magiei: „Posibilităţile asociative se relevă a se afla la baza oricărei magii"[121]. Absurditatea prescripţiilor magice este rezultatul utilizării procedeelor asociative de asemănare şi contiguitate[122].

---

[121] S. Freud, *Les premières psychanalystes, Minutes (III) de la Société Psychanalytique de Vienne* (du 5-10 – 1910 au 20-12 – 1911), Gallimard, 1979, p. 299.

[122] Asemănare – vrăjitorul poate opera asupra victimei prin intermediul unei reprezentări a acesteia (păpuşă); contiguitate – vrăjitorul poate opera asupra victimei printr-un obiect care a fost în contact cu aceasta (păr, unghii).

Magia şi vrăjitoria funcţionează de asemenea prin anulare. Acest mecanism este „o magie negativă, care, cu ajutorul simbolisticii motrice, vrea să stingă cu suflarea nu doar consecinţele unui eveniment (impresii, trăiri) ci chiar pe acesta însuşi. Cu alegerea acestei ultime expresii se indică rolul acestei tehnici nu numai în nevroză, ci şi în acţiunile de vrăjire, obiceiuri populare şi ceremonial religios"[123].

Cercetările întreprinse de George Peter Murdock asupra importantului material cuprins în *Human Relations Aria Files,* sistematizat sub forma *Atlasului ethnografic*, continuă sub o formă elaborată curentul culturalist[124]. Atlasul adună date din 139 de culturi, pe baza cărora se pot proba corelaţii între diversele dimensiuni culturale şi de personalitate, în limita modalităţilor în care acestea au fost inventariate. Una dintre teoriile asupra maladiei, rezultate din analiza acestor date, se referă la cauzalitatea de tip magic: boala este atribuită unui agent uman răuvoitor. Murdock introduce distincţia dintre magie – *sorcery* (definită ca o acţiune agresivă directă a unui individ ajutat de un magician) şi vrăjitorie – *witchcraft* (acţiunea (in)voluntară a individului dotat cu capacităţi înnăscute). Autorul a constatat faptul că magia intervine în special în constelaţiile socio-culturale în care complexitatea socială, culturală şi politică este mai puţin avansată şi nu există un interes manifest pentru inculcarea raporturilor ierarhice de obedienţă prin educaţie. Vintilă Mihăilescu, folosind aceeaşi sursă de date (HRAF), pune în evidenţă faptul că magia corespunde unui „indice de monoteism" (calculat pe baza mai multor scale oferite de *Atlasul ethnografic*: diferenţiere instituţionalizată a femeilor faţă de bărbaţi, autoritate domestică şi o stare compozită de participare, proporţională, a femeii şi bărbatului la activitatea destinată subzistenţei familiale) şi unui grad ridicat de putere masculină în familie[125]. Studiul ne indică un alt gen de opoziţie între o organizare socială „masculinizată", pe de-o parte, şi magie, pe de alta. Nu mai este vorba despre o

---

[123] S. Freud, „Inhibiţie, simptom, angoasă", în *Freud, Opere V, Inhibiţie, simptom, angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 226.

[124] Murdock, G., P., *Theories of Illness. A World Survey*, Univ. of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1986.

[125] Mihăilescu, V., „Structures anthropologiques et faits de croyance", în *Raison et croyance,* Gh. Vlăduţescu, S. Chelcea, coord., E.S.E., Bucureşti, 1983, pp. 143-186.

opoziţie diacronică (de tip evoluţionist) ci de una sincronică (relativistă), în care magia este o modalitate de compensare a restricţiilor impuse de controlul social excesiv aplicat în special populaţiei feminine.

Drumul spre spiritualitate, după cum apare schiţat în *Moise* ... (a cărui extremă este caracterizată printr-o totală detaşare de concret, de senzorialitate), are ca reper problematica raportului cu autoritatea paternă (indicele de monoteism). Monoteismul este religia care introduce în subiect dimensiunea terţului – este vorba despre glorificarea Dumnezeului-Tată. Chiar dacă la baza teritoriului spiritualităţii se află preocuparea pentru magie, această practică dispare pe măsura avansului spre înalta spiritualitate.

În *Moise* ... Freud subliniază faptul că politeismul se află înaintea monoteismului, întrucât monoteismul riguros are un mai mare nivel de abstractizare decât politeismul. Monoteismul poate fi înţeles şi ca o defensă mai bună în calea refulatului decât politeismul.

În ce constă forţa acestui tip de defensă?

Pentru Claude Le Guen o credinţă care impune un Dumnezeu unic tinde spre un tip de gândire absolutistă, care, în comparaţie cu politeismul, pune în joc organizări psihice totalitare. Organizările psihice specifice monoteismului sunt mai timpurii decât cele specifice politeismului, sunt mai proiective şi mai omnipotente[126].

Religia mozaică interzice ferm orice practică a magiei sau vrăjitoriei. Aceste practici erau specifice religiei egiptene, din care se presupune că ar fi originat monoteismul. Religia egipteană este caracterizată şi prin strânse raporturi cu „lumea de dincolo". Osiris, stăpânul morţii, era una dintre cele mai populare divinităţi. Încă din *Straniul,* Freud consideră că nici un alt popor al Antichităţii nu a făcut atât de mult pentru a nega moartea comparativ cu egiptenii. Arta egiptenilor de a întruchipa, în materie durabilă, figura celui dispărut, a fost o continuă dezminţire a puterii morţii[127].

De la religia egipteană, pasul următor spre monoteism şi religia mozaică va fi fost făcut prin religia fundamentală a lui Aton sau prin ceea ce s-a

---

[126] C. Le Guen, „Une pulsion crédule?", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997, p. 816.

[127] S. Freud, „Straniul", în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată,* Ed. Trei, Bucureşti, 1999, p. 268.

numit „Revoluţia de la Amarna" (1375-1350 î.Hr.)[128]. Acest moment a însemnat promovarea discului solar (Aton) la rangul de zeu suprem. Concomitent cu ridicarea lui Amon-Ra la rangul de zeu universal, prin deschiderea Egiptului spre o cultură cosmopolită, Marele Preot a căpătat o autoritate considerabilă. În acest context, revoluţia de la Amarna, realizată de faraonul Amenhotep IV, a avut şi obiectivul de a restrânge puterea Marelui Preot.

S-a renunţat într-o manieră abruptă la credinţa în viaţa eternă şi la posibilitatea de a comunica cu „lumea de dincolo", s-a exclus orice element de mistică, de magie sau vrăjitorie. Cultul lui Aton l-a înlăturat pe cel al lui Osiris pentru ca, ulterior, teologii Imperiului Nou să realizeze sinteza finală, prin asocierea Ra-Osiris.

După opinia lui Freud, cultul lui Aton este primul şi cel mai pur caz de monoteism din istoria umanităţii, originar identic religiei mozaice şi opus celei egiptene.

Unul dintre cele două imnuri dedicate lui Aton, a fost comparat cu psalmul 104:

„Cât de diferite sunt operele tale!
Ele sunt ascunse înaintea oamenilor!
Unic Dumnezeu în afara căruia nu este altul"[129].

Contrar lui Freud, M. Eliade consideră că originalitatea şi importanţa monoteismului atonian este discutabilă. Cu o mie de ani înaintea lui Aton, formula de „unic Zeu, în afara căruia nu există altul" va fi fost aplicată lui Amon, lui Ra, lui Atum, cât şi altor zei[130].

Dincolo de aceste diferende, în ordinea evoluţiei la care se opreşte Freud, religia egipteană (care consimte practicarea magiei şi preocuparea pentru lumea de dincolo) este anterioară religiei lui Aton şi celei mozaice (care exclud magia şi perspectiva lumii de dincolo).

Întrebarea pe care şi-o pune Freud în *Moise* ... se referă la motivul pentru care religia iudaică ignoră lumea de dincolo, întrucât, la nivel teoretic, această credinţă pare a fi compatibilă cu cel mai sever monoteism.

---

[128] M. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Ed. Universitas, Chişinău, 1992, vol. 1, p. 111.

[129] *Idem*, p. 112.

[130] *Idem*, p. 113.

Un prim răspuns trimite spre condiţiile în care a apărut prima religie monoteistă. Această nouă religie trebuia să marcheze o ruptură cu religia egipteană şi, în consecinţă, cu Osiris şi cu regatul său, care era cea mai populară divinitate. Freud revine însă cu argumentul decisiv, arătând faptul că Moise a supralicitat rigoarea religiei lui Aton. Faptul că Dumnezeul său nu are un nume sau o figură reprezintă o precauţie în faţa practicii magiei. Această interdicţie a avut un efect important, întrucât reprezentarea abstractă a luat locul percepţiei senzoriale. Spiritualitatea a luat locul senzorialităţii, ceea ce a reprezentat un pas important în direcţia renunţării pulsionale.

În ordinea acestui tip de evoluţie, religia egipteană, magia, lumea de dincolo, senzorialitatea, satisfacţia pulsională reprezintă un stadiu anterior religiei lui Aton, religiei iudaice, spiritualităţii şi renunţării pulsionale.

Populaţia de pământeni din Novaci pare a se asemăna, sub numeroase aspecte, cu stadiul de orientare „senzorială", anterior celui spiritual. Semnul orientării senzoriale a populaţiei pământenilor îl constituie imageria concretă. Consecinţa acestei perspective este că populaţia pământenilor este „regresată" în raport cu cealaltă populaţie din Novaci, ungurenii, pentru care progresul spiritual favorizează instituirea proceselor cognitive în defavoarea percepţiei senzoriale directe.

Maternitatea şi feminitatea sunt probate prin mărturie senzorială, paternitatea însă este acceptată în manieră indirectă. Feminitatea este senzorială, senzuală şi pulsională, masculinitatea este spirituală. Sub aspectul organizării senzuale a femeii şi a opoziţiei acesteia cu spiritualitatea masculină, poziţia freudiană nu a suferit remanieri. În evoluţia societăţii, senzorialitatea va ceda locul spiritualităţii. Lupta bărbatului, a „spiritua-litătii", cu senzorialitatea este, pentru Freud, o constantă atât a filogenezei cât şi a ontogenezei.

Ideea unei inegalităţi între femeie şi bărbat apare în corespondenţa „pre-analitică" (1883): „Este de neconceput ca femeile să se lanseze în lupta pentru existenţă în aceeaşi manieră ca bărbaţii"[131]. În *Morala sexuală culturală şi nervozitatea modernă* (1908), această perspectivă este bine conturată. Referindu-se la beneficiul cultural obţinut din limitarea sexuală, Freud arată că „în marea majoritate a cazurilor, lupta împotriva senzorialităţii

[131] S. Freud, *Correspondance, 1873-1939*, Gallimard, Paris, 1991, p. 87.

consumă energia disponibilă caracterului şi aceasta la un moment în care bărbatul tânăr are nevoie de toate forţele sale pentru a-şi cuceri partea şi locul în societate"[132]. În *Totem şi tabu* (1912), este precizat rolul femeii în „big bang-ul" evoluţiei în cultură, în scenariul hoardei primitive. Femeia nu participă, este mobilul paricidului, este cea care instigă. În textele ulterioare, ca *Disconfort în cultură, Moise şi religia monoteistă*, statutul femeii este definitiv confirmat: femeia este inversul culturii.

Care este resortul prin care femeia şi senzorialitatea se opun spiritualităţii masculine?

Paradigma incomplementarităţii dintre feminin şi teoretizare pare a se constitui la periferia unui imaginar metapsihologic copleşit de fantasma superiorităţii masculine. Cu ocazia întâlnirii Societăţii Psihanalitice Vieneze, Freud arată: „Femeia, căreia civilizaţia i-a alocat una dintre cele mai dificile sarcini (în special reproducerea), trebuie judecată cu indulgenţă şi toleranţă în domeniile în care este întârziată faţă de bărbat"[133]. Realitate sau fantasmă, postulatul psihanalitic al negativităţii culturale feminine rămâne deschis interogaţiilor, în ciuda permanentelor precauţii teoretice ale textului freudian.

Inapetenţa femeii pentru spiritualitate apare dublu determinată, printr-o cauză:

- structurală, „naturală", prin care femeia are sarcina menţinerii speciei umane, sarcină care nu poate fi abandonată şi este incompatibilă cu preocupările culturale majore. Se poate considera că, în cazul femeii, dizolvarea naturii sale „naturale", dacă ar fi fost în cele din urmă posibilă, ar fi constituit un risc mult prea mare pentru specia umană. Unica soluţie a constat în devenirea întru cultură pe calea mult mai sigură a genului masculin;
- adăugată, „culturală", prin care se sancţionează statutul feminin sexual-procreativ, prin diferite prescripţii interdictive. Este vorba de comandamentul cultural care interzice femeii preocupările „intelectuale" legate de sexualitate, pentru care aceasta ar avea un interes marcat. Interdicţia de a gândi această problematică iradiază

---

[132] S. Freud, „Morala sexuală culturală şi nervozitatea modernă", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed, Trei, Bucureşti, 2000, p. 20.

[133] *Idem, Les premières psychanalystes*, Minutes (I) de la Société Psychanalytique de Vienne (du 10-10 – 1906 au 3-6 – 1908), Gallimard, 1976, p. 219.

asupra vieţii cognitive în genere. Puternica senzorialitate, preaplinul pulsional, prin care femeia se află în slujba speciei şi care nu permite derogări de la scopul iniţial, sunt amendate cultural şi, o dată cu aceasta, sacrificat, pentru a doua oară, accesul femeii la spiritualitate.

Opoziţia pe care femeia o exercită procesului cultural este înscrisă în structura acesteia. Supraeul feminin diferă radical de cel masculin. Nucleul acestei aserţiuni este expus de Freud cu douăzeci de ani înainte de naşterea psihanalizei (27 februarie 1875): „femeia [în comparaţie cu bărbatul] şi în special tânăra fată nu are în ea regula etică"[134].

În *Unele consecinţe ale diferenţei anatomice dintre sexe* (1925), Supraeul feminin apare ca slab structurat: „Trăsăturile de caracter pe care critica i le-a reproşat dintotdeauna femeii, anume că ea manifestă mai puţin simţ al dreptăţii decât bărbatul, o mai mică înclinaţie către supunerea faţă de necesităţile vieţii, că se lasă mai des călăuzită în deciziile sale de sentimente tandre şi ostile"[135] se justifică prin faptul că femeia trăieşte castrarea ca realitate şi intră în acest fel în complexul Oedip, care este abandonat lent.

În *Feminitatea* (1931), este din nou precizată sursa oedipiană a inapetenţei culturale feminine: „Mica fată rămâne în situaţia oedipiană pe o durată nedeterminată şi o părăseşte târziu şi imperfect. Formaţiunea Supraeului are de suferit din aceste circumstanţe, nu poate atinge forţa şi independenţa care îi conferă importanţa culturală"[136]. De aceea, femeia apare ca „graţioasă" şi plăcută bărbatului. Ei i se poate atribui orice[137]. Femininul se creează printr-o capacitate redusă de identificare (cu mama care a dezamăgit) şi, în consecinţă, prin distanţarea de lege şi comandament cultural.

Eul femeilor este mai slab (decât cel al bărbaţilor) iar Supraeul lor este rudimentar. Ca urmare a acestei alcătuiri „feminitatea prezintă mai puţine dorinţe agresive şi distructive ca masculinitatea"[138]. Pulsiunea de

---

[134] S. Freud, *Lettres de jeunesse (1871-1881)*, Gallimard, 1990, p. 134.

[135] *Idem*, „Unele consecinţe psihice ale diferenţei anatomice dintre sexe", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 229.

[136] *Idem*, „La féminité", în *Nouvelles conférences d'introduction à la Psychanalyse*, Gallimard, 1996, p. 173.

[137] F. Dolto, *Psihanaliza şi copilul*, Humanitas, Bucureşti 1993, p. 114.

[138] S. Freud, *Introducere* la studiul *Twenty eight President of the United States. A Psychological Study, Oeuvres complètes, vol. XVIII*, P.U.F., Paris, 1994, p. 78.

moarte este mai puţin fixată de Supraeul feminin slab şi de aceea femeia este în ordine socială un reprezentant al Erosului.

Într-o altă perspectivă, care vrea să se adreseze unei *causa prima* a relaţiei sociale, Maurice Goudelier este de părere că femininul este sursa dublă a fiinţei umane sociale. Argumentele acestuia nu se află în contradicţie cu perspectiva freudiană, întrucât se înscriu în continuarea unei definiri negative a rolului femeii în organizarea socială. Este vorba despre mutaţia ontologică petrecută cu necesitate în sexualitatea feminină care a trebuit să fie sacrificată, pe de o parte, şi, pe de alta, în faptul că fiecare individ care tinde spre integrarea în *socius* trebuie să se separe de femeia-mamă[139].

Populaţia pământenilor din Novaci, similară sub anumite aspecte coordonatelor culturale existente în Egipt înainte de revoluţia de la Amarna, precizează cu pregnanţă relaţia dintre femininul anti-civilizator şi mortifer. Folosind expresia freudiană, putem aprecia că nici o altă populaţie a României actuale nu a făcut atât de mult pentru a nega moartea aşa cum au făcut-o pământenii.

Datorită clasicilor etnografiei româneşti, S.Fl. Marian, T. Pamfile, Elena Niculiţă-Voronca, beneficiem de un bogat material de final de secol al XIX-lea şi început de secol al XX-lea, care acoperă aproximativ întreaga suprafaţă a ţării. În ciuda faptului că problematica morţii îşi găseşte un loc special în etnografia românească, nu întâlnim referinţe în privinţa „practicilor funerare inventate", înmormântarea din timpul vieţii şi pomana de viu, ceea ce poate constitui un argument în favoarea istoriei recente a acestui fenomen. În privinţa lucrărilor actuale, regăsim unele repere, cum ar fi lucrarea semnată de M. Andreesco şi M. Bacou, J. Bernabe şi I. Ghinoiu.

Aflată la confluenţa a două tipuri de practici, pomana cotidiană (alcătuită de obicei din primele produse ale muncii) şi pomana de tip funerar, *pomana de viu* este un tip de pomană funerară pentru cel aflat în viaţă. Practică frecventă în populaţia pământenilor şi în genere în Oltenia, pomana de viu se întâlneşte până în regiunea Brăilei şi în cea a Capitalei.

Istoria acestei practici este incertă. Este atestată în comuna Proaspeţi încă din anul 1896 şi este posibil să aibă rădăcini precreştine, care să ajungă

---

[139] M. Goudelier, *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité*, Editions Arcanes, 1996, p. 52.

în perioada geto-dacică[140]. Pomana de viu are aceeaşi formă cu pomana funerară, cu diferenţa că organizatorul este în acelaşi timp şi beneficiarul.

Prin această practică lumea de dincolo poate fi pregătită, „cu cele necesare", de către cei care se găsesc încă în viaţă, „pentru că ceea ce dai aici vei regăsi dincolo". Unul dintre informatorii gorjeni ai lui Jean Bernabe ilustrează acest lucru: „– Dacă tu ai dat de pomană, îngerul îţi spune: Iată ceea ce tu ai dat. Tu ai un pat, un covor, o masă, apă. Adică tu îţi dai de pomană. Fiecare om are îngerul său. Şi acest înger te ia şi îţi arată: Asta e masa ta, asta este ce ai dat, ăsta este mărul tău, asta este via ta, pentru că acolo este ca aici"[141].

Simetria dintre cele două lumi merge până la identitate: „– Acolo este ca aici. Dacă îţi dai îmbrăcăminte de pomană, poţi să te schimbi, dacă nu, nu"[142].

Pomana poate fi constituită din mâncare, băutură, haine sau orice alt obiect util. Cu ocazia unei pomeni de viu din comuna Tufeşti, obiectul oferit a fost un autoturism Dacia[143].

Există însă preocuparea pentru modul în care cele date de pomană ajung la destinaţie: „– Înainte nu ne îndoiam de nimic, făceam pomenile, le spuneam numele şi Dumnezeu se ocupa de restul. Astăzi trebuie să te gândeşti la toate"[144].

Statutul Tatălui este pus la îndoială. Astăzi nu se mai poate avea „încredere" în Dumnezeu şi în faptul că s-ar ocupa de buna destinaţie.

Pomana nu se face după rigoarea legii Bisericii, a legii Tatălui. Pomana se face după legea morţilor.

Frecvent, bărbatul se opune pomenii din timpul vieţii, practicate de soţie: „Sunt încă în viaţă!"[145]

---

[140] M. Puşcaş, *Pomana de viu*, în *Practici funerare şi reprezentări ale lumii de dincolo*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2000, p. 80.

[141] J. Bernabe, *Le symbolisme de la mort. Croyance et rites roumains*, Communication & Cognition, Gent, 1980, p. 135.

[142] *Idem*, p. 136.

[143] M. Puşcaş, *Pomana de viu*, în *Practici funerare şi reprezentări ale lumii de dincolo*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2000, p. 84.

[144] I. Andreesco, M. Bacou, *op. cit.*, p. 191.

[145] *Idem*, p. 190.

Apoi, acesta se visează în lumea de dincolo, unde nu se poate apropia de mese, de case, de fântâni, pentru că îngeri-soldaţi-miliţieni-gardieni îi spun: „Toate acestea aparţin soţiei tale şi numai ei, tu ai spus că numai idioţii le-ar face"[146].

După acest vis, soţul nu se mai opune şi participă la organizarea autofuneraliilor. Slaba autoritate a bărbatului şi totala sa nepregătire în faţa morţii, comparativ cu autoritatea feminină, este ilustrată prin „istoria exemplară" şi paradoxală a „popii care nu crede"[147]. Această poveste indică statutul relativ marginal al preotului, care, deşi prin excelenţă credincios „într-ale Tatălui", este considerat ca necredincios „într-ale femeii", în magia şi credinţa maternă. Nu dogma Sfintei Scripturi este etalonul credinţei, ci „realitatea" accesibilă (prin ritualul sărindarului şi al înmormântării din timpul vieţii) a unui rai folclorizat, în care sufletul ajunge flămând, însetat şi cu nevoie de adăpost.

Modul prin care informatorul îşi începe povestea îi dezvăluie importanţa:

„Şi nu cunoaşteţi istoria popii care nu a crezut? El refuza să-şi facă pomeni de viu, considerând că erau bani risipiţi pentru lucruri deşarte, pe care Sfânta Scriptură nu le prevede. Nu şi-a construit nici casă pentru odihna sufletului său, nici pod pentru a trece marile vâltori ale lumii de dincolo, nici fântâni pentru a-şi ostoi setea din nemiloasele deşerturi, nici bucate pentru a-şi potoli stomacul înfometat al sufletului său când va părăsi lumea sigură de aici. Într-o zi a căzut la pat şi, în comă, a vizitat lumea de dincolo, cea atât de neglijată" [148].

Urmează o secvenţă în care apar îngerii-soldaţi-miliţieni-gardieni care-i interzic accesul la „cele necesare" pentru că nu-i aparţin: „Pomenile erau pentru ceilalţi, pe care le binecuvântase toată viaţa sa, nu erau pentru el, să fiţi sigur de asta!" [149]

Preotul nu a crezut în „legea maternă" a vieţii de dincolo, iar „legea paternă" este neputincioasă, supunându-i sufletul celor mai crunte pedepse.

Fantasma de a asista la propria moarte este frecventă. Este vorba despre o fantasmă de imortalitate: a asista la propria înmormântare înseamnă a con-

---

[146] I. Andreesco, M. Bacon, *ibidem*.

[147] *Idem*, p. 191

[148] *Ibidem*.

[149] *Ibidem*.

tinua viaţa. În Oltenia această fantasmă este trecută în act şi devine ritual funerar. Prin actul ritual al înmormântării din timpul vieţii subiectul acumulează reprezentări ale propriilor funeralii: „După cum se face la înmormântare, când oamenii se adună pentru a bea şi mânca în memoria mortului, pentru a primi de pomană obiectele care i-au aparţinut, la fel se face şi de cei în viaţă, pentru ei înşişi, pentru moartea lor din timpul vieţii"[150].

Subiectul trăieşte fantasma „dacă aş fi mort" în prezent, cu un sentiment important de actualitate. O informatoare îşi evocă experienţa: „M-am îmbrăcat ca o tânără soţie, la fel cu fiicele mele; şi le-am arătat cum trebuie să arăt drăguţ pentru moarte şi pentru ca toată lumea să vadă bine cât de drăguţă sunt moartă"[151].

Obiceiul înmormântării din timpul vieţii nu se rezumă numai la acţiunea de colectare a articolelor necesare evenimentului ci şi la riturile relative înmormântării. În faţa adunării constituite din familie, prieteni, vecini şi preot, organizatorul-beneficiar se lungeşte pe patul său, aprinde o candelă, se reculege un moment – pentru a-şi marca propria moarte – apoi începe să ofere participanţilor bucate, băutură, pâinişoare, îmbrăcăminte. Obiceiul cuprinde coacerea „turtiţelor" pentru ieşirea sufletului (care în ritualul originar se face imediat după deces) şi împărţirea apei „funerare".

Actul ritual continuă şi după ofranda iniţială. Se îndeplineşte întreg ciclul ritual, până se ajunge la marea pomană de 40 de zile, când preotul se deplasează la domiciliul persoanei respective. Acesta nu oficiază o înmormântare de viu, ci un act de bine-facere. Preotul nu poate oficia înmormântarea din timpul vieţii, considerată un păcat, ci citeşte pentru bunăstarea casei, ştiind însă că este pentru moartea din timpul vieţii. Preotul comentează: „Limitarea pomenii nu stă în spiritul Bisericii noastre; preocuparea pentru moarte există dintotdeauna, astăzi fiind doar mai puternică"[152].

Compromisul preotului este evident: în ciuda cunoaşterii mobilului ritualului – auto-funeraliile – evită să îl numească, invocând o finalitate diferită – slujba pentru bună-stare – semn că există o „bună-stare" a ritului funerar folcloric, non-dogmatic, gestionat de „puterea maternă".

---

[150] I. Andreesco, M. Bacou, *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Payot, Paris, 1986, p. 194.

[151] *Idem*, p. 195.

[152] *Idem*, p. 193.

Auto-funeraliile sunt practicate de vârstnicii care trăiesc singuri şi ai căror copii locuiesc mult prea departe pentru a putea fi lângă ei „la momentul bun şi nu după" şi care, de aceea, nu pot prezenta încredere:

„– Noi facem aceasta pentru că nu mai avem pe nimeni care să se ocupe de moartea noastră reală [...]. Cei care nu au copii, vai de ei! Vor muri ca nişte şobolani [...]. Atât cât mai suntem în viaţă, dăm de pomană pentru noi, fără întrerupere. Vom face totul pentru moartea noastră"[153].

Obiceiul înmormântării din timpul vieţii a luat naştere concomitent cu destrămarea autorităţii rudeniei, printr-o mişcare de glisare, având ca punct de pornire sărindarul, continuând de la pomana de viu, spre ultima precauţie posibilă, propriile funeralii realizate în timpul vieţii. Rudenia, sub figura celuilalt, nu mai are autoritatea necesară în familie, pentru că „ceilalţi, care vor mai rămâne, cine ştie ce şi când vor face", „nu vor putea să se ocupe".

Pornind de la ideea unui prototip normal al diferitelor stări de dezechilibru psihic legate de dezinvestirea de sine sau a obiectelor, Christian David propune conceptul de „doliu de sine"[154]. Caracteristica acestui tip de doliu, care îl deosebeşte radical de orice alt doliu, constă în faptul că obiectul (care este chiar subiectul), nu este un obiect pierdut. De aceea travaliul de doliu de sine se desfăşoară exclusiv prin anticipaţie, întrucât moartea obiectului – a subiectului – îi va pune capăt, în mod paradoxal.

Trăirea anticipativă a reprezentării (virtuale) a propriei morţi, în care predomină reprezentarea afectivă, exercită periodic o acţiune traumatică, generatoare de angoasă. Angoasa de moarte antrenează cunoaşterea, la nivel afectiv, a destinului de iminentă distrugere. Acest tip de cunoaştere (afectivă) este principiul doliului de sine.

Resortul acestui tip de doliu constă într-un proces mental complex care are drept scop transformarea ireprezentabilului propriei morţi în reprezentare. În această ordine, vor fi activate şi celelalte modalităţi de reprezentare a pierderii (pornind de la complexul castrării).

Evenimentul morţii fiind, prin definiţie, disociat de afectul pe care reprezentarea anticipativă conştientă îl declanşează, afectul devine în acest caz evenimentul.

---

[153] *Idem*, p. 189.

[154] Ch. David, „Le deuil de soi-même", în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LX, P.U.F., Paris, 1996, pp. 15-32.

Doliul de sine desfăşoară doi curenţi de investire opuşi, unul de legare şi altul de de-legare, însă activează doar curentul de legare psihică. Cu cât va fi mai mult „lucrată" realitatea virtuală a propriei morţi, cu atât va fi mai puţin incisivă angoasa de moarte.

Paradoxal, reprezentarea-afect a evenimentului propriei morţi lucrează în sensul legării libidinale şi a descărcării angoasei de moarte. În acest sens, procesul doliului de sine poate oferi un indiciu privind modalităţile de acţiune ale practicilor funerare olteneşti. În cazul doliului de sine şi al morţii în genere, determinismul psihic se derulează în jurul lipsei de reprezentare a morţii şi, drept consecinţă, în imposibilitatea de reprezentare a propriului final. Înmormântarea din timpul vieţii şi pomana din timpul vieţii sunt practici care produc reprezentări ale propriei morţi. Ritul funerar oltenesc răspunde nevoii de reprezentabil care să permită o mai bună gestiune a angoasei de moarte, care nu mai trebuie consumată, ca în cazul doliului de sine, prin reprezentări-afect, ci prin chiar paradoxul unui substitut de reprezentare „din viaţă" al unei reprezentări imposibile „în moarte". Cadrul ritualului, travaliul doliului de sine va fi facilitat prin trecerea reprezentării finalului dintr-un „virtual-abstract" într-un „virtual-concret". Se va ţine un profitabil doliu de sine după propria înmormântare din viaţă.

Figura „dublului" s-a impus în sensul de a facilita negocierea cu aneantizarea şi moartea. În cazul practicilor funerare olteneşti „dublul" este o marcă a structurii rituale. Michel de M'Uzan propune conceptul „eul Eului"[155]. Eul Eului este o instanţă detaşată din Eu prin clivaj, care are sarcina de a prezerva recunoaşterea caracterului mortal al individului. În mod paradoxal, un sistem psihic sănătos va depinde, în viziunea autorului, de funcţionarea unui mecanism de apărare specific psihozei. Practic, individul ar trebui să se decidă între două tipuri de realitate: una acoperită de realitatea interioară-dorinţă (exigenţa pulsională, erotică şi imortalitatea) şi cealaltă acoperită de realitatea-concretă şi de iminenţa morţii.

În textul în care discută procesul clivajului Freud afirmă că „doar moartea este pe gratis"[156] – există însă un cost psihic. Fără a respinge nici

---

[155] M. de M'Uzan, „La mort n'avoue jamais", în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LX, P.U.F., Paris, 1996, pp. 33-47.

[156] S. Freud, „Clivajul Eului în procesul de apărare", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 305.

una dintre realităţi, psihismul le va conţine pe amândouă cu costul unui clivaj. Sarcina acestui clivaj este dintre cele mai dificile şi constă în a izola o parte din Eu de Se-ul în ale cărui procese primare negaţia, trecerea timpului şi moartea nu au sens. Astfel, eul Eului protejează împotriva unei credinţe „delirante" în imortalitate şi permite, totodată, articularea realităţii propriului final (în special când acesta devine previzibil) cu permanenta necesitate de autoconservare. După cum arată M. de M'Uzan, eul Eului complotează cu autoconservarea chiar în faţa unui Se care doreşte să cucerească noi teritorii ale acestuia.

În ritualul oltenesc eul Eului va fi cel care va avea caracterul de subiect şi nu cel de obiect al practicii, care ar continua să refuze realitatea aneantizării, urmând ca în rolul de obiect să se afle Eul care să permită formarea de reprezentări ale unei „mortalităţi vivante", sub tutela Se-ului incompatibil cu perspectiva unei „mortalităţi absolute".

Eul eului şi doliul de sine sunt concepte care se înscriu în „travaliul negativului": grup de operaţii psihice care, de la refularea originară la forcludere, trecând prin clivaj şi denegare, constituie mecanismele de apărare primordiale ale Eului. Aceste mecanisme de apărare primordiale caută să protejeze relaţia Eului cu obiectul, relaţie constant atacată prin activitatea de de-legare a pulsiunii de moarte[157].

Populaţia pământenilor permite conturarea chipului abisal al Morţii. Este o Moarte care pare a se fixa, în ordinea contextului oedipian, acolo unde numai raportul cu Cultura se face simţit iar specificul şi diferenţa culturală sunt secundare. Numai dincolo de universalismul abordării celor două situaţii, în ordinea dialecticii pulsionale fundamentale, există şi un conţinut cultural specific. Conţinutul cultural este introdus în cadrul universalist prin consecinţele balansului specific al raporturilor oedipiene. Existenţa individului în cultură este remarcată prin triangularea oedipiană generică iar existenţa sa în „culturi" prin modalitatea specifică de triangulare.

Pentru un exerciţiu de universalist temperat, vom releva diferenţial elemente de dinamică a personalităţii celor două populaţii, prin instrumentul construit de Szondi. Datele sunt colectate de echipa condusă de Vintilă Mihăilescu în urma cercetărilor întreprinse în Novaci.

---

[157] R. Moury, „L'emprise du visuel ou le déni de la perte", în *Le négatif, figures et modalités*, Dunod, 1989, pp. 156-157.

S-au testat grupuri aleatorii, echilibrate la criteriile vârstă şi sex, de câte 50 de indivizi din rândul *pământenilor* şi al *ungurenilor*. Rezultatele corespund profilului de prim plan (o singură selecţie) şi reprezintă valorile modale (cele mai frecvente).

Vectori pulsionali	**S**		**P**		**SCH**		**C**	
Factori pulsionali	h	s	e	hy	k	p	d	n
pământeni	+	–	–	±	–	–	+	–
ungureni	+	±	–	–	–	0	+	–

Susan Deri, discipol al lui L. Szondi, descrie al IV-lea stadiu al dezvoltării Eului[158], stadiu descris prin formula factorială ***k– p–*** (vectorul **SCH**)[159], caracteristic Eului pământenilor.

În acest stadiu mecanismele de apărare introiective au fost abandonate. Este stadiul *Eului disciplinat*, care se supune, refulând pulsiunile agresive[160].

P– indică faptul că intensitatea nevoilor neacceptate nu s-a redus. Astfel, semnificaţia patologică a Eului disciplinat, conformist, se referă la comportamentul antisocial (atât în psihoze cât şi în diferite forme de criminalitate). Subiecţii nu au conştiinţa tendinţelor antisociale, conştiinţă de nivel superior caracteristică a configuraţiei *k– p0*, care corespunde Eului compulsiv (al ungurenilor), situaţie în care refularea tendinţelor se realizează cu ajutorul unor activităţi compulsive substitut.

În cadrul celui de-al V-lea stadiu de dezvoltare al Eului (*k– p0*), specific populaţiei ungurenilor, forţele represive sunt mai eficace deoarece

---

[158] S. Deri, *Introducere în testul Szondi*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2000, pp. 175-180.

[159] Primul fiind *stadiul adualist* (k0 p–), al II-lea, *stadiul dualist* (k+ p–, apariţia Eului), al III-lea stadiu (k± p–) fiind caracterizat prin primele semne ale recunoaşterii limitelor Eului.

[160] Tatăl nu este capabil să suporte agresivitatea băiatului şi îi creează acestuia nevoia de descărcare interioară a agresivităţii.

tensiunea acumulată în factorul *p* a fost descărcată. Factorul *k* şi-a îndeplinit „misiunea", eliminând senzaţia de tensiune din Eu, iar proiecţia a fost abandonată. Poziţia nulă a factorului *p* indică faptul că există o descărcare permanentă asupra obiectelor. Pământenii nu suportă descărcarea decât prin substituţi; descărcarea directă este refuzată de către Eu şi Supraeu, fiind resimţită ca distructivă pentru obiect.

Eul ungurenilor este preocupat să împiedice accesul nevoilor indezirabile spre sistemul motor; Supraeul a devenit mai sensibil la pericolul pulsional. Subiecţii au un spirit critic dezvoltat în privinţa activităţii. Atitudinea lor este specifică principiului datoriei, fără conotaţii afective.

pământeni	**ungureni**
funcţionarea proiectivă	abandonarea proiecţiei
descărcarea tensiunii prin substituţi	descărcarea directă, obiectală, a tensiunii
Supraeu sever	Supraeu oblativ
descărcarea directă a agresivităţii este împiedicată	descărcarea agresivităţii este permisă

Prin aplicarea modelului hologistic pe populaţia de pământeni din Novaci se obţine următoarea cauzalitate:

- populaţie „agrară" al cărei fundament economic a fost lezat prin destructurarea gospodăriei, în urma urbanizării artificiale, având drept rezultat atomizarea socială şi slăbirea (până la ruptură a) relaţiei de rudenie;
- rolul important al femeii în cadrul familiei, al gospodăriei şi, implicit, în sistemul educativ al copilului.

Care sunt motivele pentru care societatea pământenilor este de tip C?

O ipoteză factuală susţine că această structură este rezultatul mobilităţii bărbatului în cadrul mişcării forţate a populaţiei din mediul rural spre mediul

urban-industrial. O ipoteză metapsihologică, care porneşte de la cea factuală, are în vedere schimbările suferite de sistemul de rudenie în urma atomizării comunităţii. Familia restrânsă, cuplul, a necesitat o re-formare compensatorie la nivel economiei libidinale. Bărbatul a „transvazat" libidoul în sistemul iniţial, în relaţia cu femeia, sistem de unde acesta îl retrăsese pentru a facilita viaţa comunitară, în detrimentul cuplului auto-suficient;

- personalitatea pământenilor se caracterizează printr-un Supraeu sever, care împiedică descărcarea directă a agresivităţii şi determină o funcţionare proiectivă;
- „sistemele proiective" au ca element important imaginarul funerar creativ, pomana de viu, înmormântarea din timpul vieţii şi elementele de magie erotică.

Cauzalitatea reversibilă a modelului precizează maniera în care o constelaţie oedipiană specifică unei populaţii poate să determine un sistem cultural. Abordarea de tip hologistic descrie, în cazul populaţiei pământenilor, consecinţele forţei anti-civilizatoare a femeii în planul conţinutului cultural. Dincolo de specificul instituţiilor secundare culturale, ceea ce interesează este modalitatea de triangulare oedipiană specifică populaţiei.

Metoda hologistică este un demers de tip culturalist. Puterea explicativă a acestei metode se centrează pe modelul psihanalitic (universalist) al culturii. Perspectiva culturalistă apare ca secundară şi subordonată demersului psihanalitic. Din acest punct de vedere sistemul social este abordat universalist. Pentru Freud, relaţia socială a avut un traseu sinusoidal. A originat într-un context eminamente masculin, pentru a trece printr-o perioadă efemeră a ordinii feminine. Evoluţia decisivă şi necesară, prin întoarcerea refulatului, a constat în revenirea la dreptul masculin, unicul capabil să întreţină relaţia socială şi comunitatea.

Dacă „sentimentul social se bazează pe transformarea unui sentiment ostil (originar) într-o legătură pozitivă, a cărei esenţă este identificarea"[161], atunci relaţia socială s-a constituit şi definit prin relaţia dialectică dintre Eros şi pulsiunea de moarte. Pentru Freud această dialectică a reprezentat un subiect dificil de cercetare. Cele două categorii pulsionale pot fi concepute şi observate numai într-un travaliu comun: niciodată nu avem

[161] S. Freud, „Psihologia maselor şi analiza Eului", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 85.

de-a face cu mişcări pulsionale pure, ci cu legări ale celor două pulsiuni în diferite proporţii"[162].

În *Continuare la prelegerile introductive în psihanaliză* (1932) Freud exprimă o posibilă direcţie de dezvoltare a teoriei sale: „Stă în sarcina lucrărilor viitoare să demonstreze modul în care pulsiunea de viaţă şi cea de moarte se confundă în cadrul procesului vieţii, în special în situaţia în care aceasta din urmă se manifestă în exterior sub forma agresivităţii"[163].

Un spaţiu în care această problematică poate fi dezvoltată este relaţia socială. Pentru că „opoziţia dintre actele psihice sociale şi cele narcisice (a căror satisfacere este independentă de obiecte exterioare) nu depăşeşte limitele psihologiei individuale"[164] şi „în relaţiile sociale dintre oameni regăsim aceleaşi fapte pe care cercetarea psihanalitică le-a evidenţiat în dezvoltarea individuală a libidoului[165], dialectica dintre Eros şi pulsiunea de moarte va defini tipul de relaţie socială existent de-a lungul istoriei civilizaţiei cât şi funcţionarea psihismului individual. Dacă într-o populaţie cultura, evoluţia socială şi sublimarea se dezvoltă conform aceloraşi procese ca şi în cazul individului[166], evoluţia relaţiei sociale trebuie discutată nu în termenii unei renunţări pulsionale generice ci în cei ai balansului de expresie a categoriilor pulsionale, a modalităţii în care Erosul şi pulsiunea de moarte se exprimă actual sau potenţial.

La nivelul societăţii, cât şi la cel individual, excesul de expresie erotică determină un exces de represie a pulsiunii de moarte. Societatea „feminizată", de tip C, este caracterizată printr-o astfel de formulă pulsională. Această societate determină constituirea unui Supraeu („cultural") de tip C, care nu permite descărcarea cursivă, directă a agresivităţii. În ordinea evolutivă freudiană, societatea de tip C se află înaintea societăţii paterne, de tip B, societate care presupune cel mai înalt grad de represie pulsională erotică. Societatea de tip C este o societate a cărei diagramă a expresiei

---

[162] S. Freud, „Inhibiţie, simptom, angoasă", în *Freud, Opere V, Inhibiţie, simptom, angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 230.

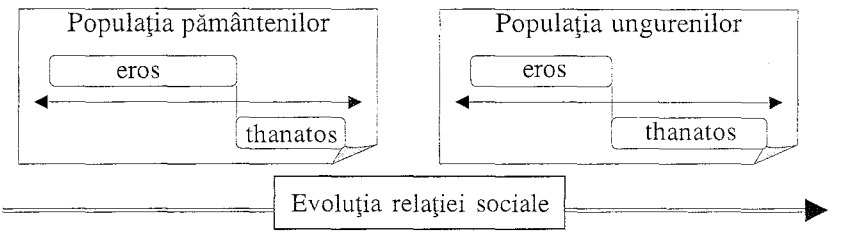
[163] *Idem, Nouvelles conférences sur la Psychanalyse*, *op. cit.*, p. 142.

[164] *Idem*, p. 51.

[165] *Idem*, p. 73.

[166] G. Roheim, „L'interprétation psychanalytique de la culture", în *L'anthropologie psychanalytique depuis Totem et tabou*, Payot, Paris, 1976, p. 54.

pulsionale ne arată o pierdere suferită de pulsiunea de moarte, în timp ce societatea de tip B se caracterizează, relativ la prima, printr-o pierdere de expresie suferită de Eros, dar printr-un balans mult mai judicios al celor două categorii pulsionale.



În mod paradoxal, în ordinea relaţiei sociale, Erosul nu lucrează întotdeauna în sensul creşterii şi realizării de ansambluri sociale treptat mai stabile şi complexe, în timp ce pulsiunea de moarte reprezintă un factor necesar al progresului social. În măsura în care pulsiunea de moarte se va situa, în relaţia sa actuală cu Erosul, la un nivel expresiv inferior, se va transfera potenţial la nivelul imaginarului populaţiei respective. Populaţia pământenilor este o populaţie actual (predominant) erotică, prin mişcarea de (re)investire libidinală în cuplu şi potenţial (predominant) thanatică prin imaginarul funerar pe care l-a dezvoltat.

Freud arată, în numeroase rânduri, dezavantajele excesului represiunii pulsionale culturale. Evoluţia relaţiei sociale poate fi înţeleasă ca o suită de momente de echilibru dinamic al expresiei şi represiei celor două categorii pulsionale. Nu numai Se-ul constituie arena în care se înfruntă cele două categorii pulsionale, această dialectică devenind extensiv specifică dinamicii societăţii şi tipului de relaţie socială.

Într-o scrisoare adresată lui O. Pfister pe data de 7 februarie 1930, Freud se arată reţinut cu privire la perfecţionarea fiinţei umane: „Mă îndoiesc de faptul că destinul umanităţii este de a progresa şi perfecţiona pe calea culturii şi văd în acesta lupta continuă dintre Eros şi pulsiunea de moarte, luptă a cărei ieşire îmi apare ca imposibil de determinat“[167]. Pentru Freud societatea în care viaţa pulsională va fi supusă dictaturii raţiunii prin

[167] S. Freud, O. Pfister, *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister, 1909-1930*, Gallimard, Paris, p. 191.

fortificarea intelectului (care începe să domine viaţa pulsională) şi prin interiorizarea tendinţelor agresive rămâne o utopie[168]. În acestă societate utopică, sublimarea va fi atins cote maximale, în condiţiile în care un anumit cuantum de expresie pulsională directă va fi cu necesitate conservat. Putem înţelege că este vorba despre continuarea procesului de spiritualizare, prin „fortificarea intelectului" şi, implicit, prin lupta cu senzorialitatea (specifică feminităţii). Este o societate în care spiritualitatea va fi supus maximal senzualitatea.

Matriarhatul, „domnia femeilor" a avut o existenţă efemeră şi reprezintă negativul relaţiei sociale, ceea ce trebuie cu necesitate recuperat prin ordinea tatălui. Patriarhatul constituie victoria spiritului, devierea pulsiunilor de la ordinea feminină spre finalităţi de interes colectiv, supremaţia spiritului asupra simţurilor. Dacă a existat o evoluţie în ordinea relaţiei sociale, singura cale a fost cea care porneşte de la patern-masculin şi revine la acesta. Iar proba paradigmatică a acestui traseu este oferită de celebrul oracol:

De ce Tiresias a dorit să redevină bărbat ...?

ORDINE MASCULINĂ ŞI *SOCIUS*

În *Morala sexuală culturală şi nervozitatea modernă* (1908), Freud precizează „disconfortul" provocat de trecerea de la morala sexuală „naturală" la morala sexuală „culturală", trecere condiţionată din exterior: „sub dominaţia unei morale sexuale culturale, sănătatea şi capacitatea de viaţă a indivizilor umani pot fi supuse unor prejudicii [...]"[169] Prejudiciul este adus vieţii sexuale întrucât „cultura noastră este în totalitate construită pe reprimarea pulsiunilor"[170].

Care este sfera conceptului de cultură în viziunea psihanalitică?

În *Viitorul unei iluzii* (1927) şi în *Disconfort în cultură* (1930), Freud indică cele două aspecte ale fenomenului cultural[171]. Unul se referă la

---

[168] S. Freud, „De ce război?", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, pp. 217-218.

[169] *Idem*, „Morala sexuală culturală şi nervozitatea modernă", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 11.

[170] *Idem*, p. 14.

[171] *Idem*, „Viitorul unei iluzii", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 109 şi S. Freud, „Disconfort în cultură", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 166.

stăpânirea forţelor naturii şi la producţia de bunuri necesare iar celălalt se referă la controlul relaţiilor sociale în scopul distribuirii bunurilor. Freud foloseşte, fără a diferenţia, termenii de cultură şi civilizaţie – cu toate că unele relaţii între cele două concepte se pot preciza, fără a susţine o relaţie de subordonare între acestea.

În textul scrisorii către Einstein, intitulat *De ce război?* (1933) – apărut în acelaşi an cu *Disconfort în cultură* (text redactat însă cu doi ani înainte) – nu se precizează încă raportul celor doi termeni: „din timpuri imemoriale în umanitate se desfăşoară procese ale dezvoltării culturale (ştiu că unii l-ar numi mai bine civilizaţie) a umanităţii"[172]. Definiţia noţiunii de civilizaţie apare în primul rând centrată pe procesul de refulare, ceea ce nu introduce nici o diferenţă specifică faţă de noţiunea de cultură, care „este un precipitat al travaliului de refulare realizat de toate generaţiile precedente"[173].

Cultura este alimentată din energiile reprimate ale pulsiunilor sexuale sau, pentru a folosi sintagma din 1924, din „reprimarea culturală a pulsiunii"[174], energii care, dând dovadă de o mare plasticitate, renunţă la scopul lor fără a pierde din intensitate. Trecerea acestor pulsiuni de la un scop sexual la unul psihic, joncţiunea între sexual şi non-sexual constituie motorul prefacerii culturale şi este realizat prin *sublimare*.

Procesul sublimativ a fost inaugurat în timpul originar al hoardei primitive. Acest proces a constat în interzicerea expresiei pulsionale prin instituirea unei norme exterioare şi a fost continuat sub forma represiunii interioare.

Între hoarda primitivă şi societatea actuală au existat etape intermediare ale evoluţiei culturale. Represiunea şi, respectiv, sublimarea energiei pulsionale s-a petrecut, de-a lungul filogenezei, în trei stadii culturale. Primul stadiu cultural este marcat prin libertate în exercitarea pulsiunii sexuale. Acest stadiu pare a fi mai mult unul „natural" şi putem bănui că ar corespunde atât organizării de tip hoardă, cât şi celei totemice, consecutive. În cadrul celui de al doilea stadiu, reprimarea se referă la orice scop sexual care nu

---

[172] S. Freud, „De ce război?", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 218.

[173] *Idem, Les premières psychanalystes*, Minutes (III) de la Société Psychanalytique de Vienne (du 5-10 – 1910 au 20-12 – 1911), Gallimard, 1979, p. 175.

[174] *Idem*, „Problema economică a masochismului", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 273.

vizează reproducerea. Iar ultimul, care corespunde societăţii actuale, permite reproducerea doar într-o manieră legitimă, prin alianţă[175].

Freud se referă la *epoci culturale* şi cu ocazia analizei mitului eroului civilizator Prometeu (1931). În sensul disconfortului din cultură, Prometeu este prototipul eroului primei epoci culturale. Prometeu trimite spre dubla orientare a existenţei omului în cultură: renunţare şi creaţie. Actul săvârşit de acesta marchează debutul evoluţiei culturale prin represiune pulsională.

Reprezentând prin contrariu, mitul indică momentul în care omul învaţă să stăpânească focul, respectiv să îl stingă. Interpretarea porneşte de la forma falică a bastonului de trestie în care eroul a ascuns focul şi se sprijină pe interdicţia mongolă de a urina pe cenuşă: „Precondiţia stăpânirii focului ar fi renunţarea la pofta cu tentă homosexuală de a-l stinge prin şuvoiul de urină". Întâlnim în acest text şi o altă referire la homosexualitate: „pentru omul primitiv încercarea de a stinge focul cu propria apă însemna o luptă plină de plăcere cu falusul altuia"[176]. Este vorba de originarul relaţiei sociale prezent şi în acest mit. Represiunea pulsională reprezintă debutul procesului cultural. Procesul cultural se sprijină pe destinul sublimat al homosexualităţii prin care se construieşte relaţia socială.

Pedeapsa la care este supus Prometeu de către Zeus nu este întâmplătoare. Ficatul este, pentru popoarele din vechime, sediul patimilor şi dorinţelor: „În fiecare zi, un vultur uriaş venea în zbor de pe stâncă bătând din aripile-i puternice. El se aşeza pe pieptul lui Prometeu şi îl sfâşia cu ghearele ascuţite ca de oţel. Vulturul rupea în bucăţi cu ciocul ficatul titanului [...]. Peste noapte, rănile lui Prometeu se închideau şi ficatul îi creştea din nou, pentru ca în ziua următoare pasărea uriaşă să aibă cu ce să se hrănească"[177].

Esenţa „pulsională" a ficatului este subliniată şi prin permanenta regenerare a acestuia – pulsiunea nu poate fi stinsă: „renaşterea poftelor libidinale după stingerea lor prin saţietate, deci indestructibilitatea lor, şi

---

[175] S. Freud, „Morala sexuală culturală şi nervozitatea modernă", în *Freud, Opere IV. Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 16.

[176] *Idem*, „Despre obţinerea focului", în *Freud, Opere IV. Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, pp. 347-348.

[177] N.A. Kun, *Legendele şi miturile Greciei Antice*, Ed. Ştiinţifică, 1964, pp. 106-107.

această reliefare este o consolare atunci când sâmburele istoric al mitului tratează despre o înfrângere a vieţii pulsionale, despre o renunţare pulsională devenită necesară"[178].

Prin pedeapsă este exprimată „mânia pe care omenirea pulsională trebuie s-o fi resimţit faţă de eroul cultural"[179]. Disconfortul în cultură, despre care Freud scrisese cu numai un an în urmă, este sursa „mâniei": „pretenţia la renunţare pulsională şi impunerea acesteia trezesc ostilitate şi dorinţa de agresiune"[180].

Originea culturii corespunde cu prima încercare de reglementare a relaţiilor sociale – originea culturii = originea *socius*-ului.

Cum pot trăi oamenii împreună?

Freud răspunde la această întrebare esenţială a antropologiei conturând originarul social. Oamenii pot trăi împreună datorită existenţei unei majorităţi mai puternice decât individul, majoritate care s-a erijat în „drept" şi care s-a opus voinţei acestuia. Astfel, puterea comunităţii o înlocuieşte pe cea individuală. Conform scenariului din *Totem şi tabu*, dezvoltat în *Moise* ..., în urma actului paricid fiii au experimentat puterea comunitară. Tatăl hoardei era un mascul foarte puternic. Puterile sale păreau chiar nelimitate iar toate femelele erau proprietatea sa. Acest tată le-a rezervat fiilor un destin tragic: să fie omorâţi, castraţi sau îndepărtaţi din hoardă. Din motive naturale, fiii cei mai tineri au ocupat o poziţie privilegiată. Protejaţi prin dragostea mamei, deveneau, după moartea tatălui, succesorii acestuia. Fraţii care nu beneficiau de acest privilegiu erau îndepărtaţi. Aceştia din urmă s-au reunit şi şi-au omorât tatăl. După paricid, între fii se angajează lupta pentru moştenire. Intuirea pericolului consecutiv luptei, amintirea actului de eliberare realizat în comun şi legăturile afective constituite între fraţi au fost ingredientele suficiente constituirii primului contract social, a primei forme de organizare socială. Prin contractul produs în urma renunţării pulsionale se recunosc obligaţii reciproce. Aceste obligaţii sunt fundamentul instituţiilor, originea dreptului şi a moralei.

---

[178] S. Freud, „Despre obţinerea focului", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 349.

[179] *Idem*, p. 348.

[180] *Ibidem*.

Actul paricidului constituie scena „castrării speciei", întrucât are în vedere eradicarea singurei puteri fecundante. Interdicţiile totemice ulterioare nu fac decât să se opună şi să transfere într-un plan simbolic, „non-efectiv", ceea ce s-a realizat în act. Castrarea-paricid s-a realizat de către un autor colectiv – grupul de fii – pentru a se constitui într-o regulă de funcţionare a acestui grup, care devine societate. Orice fiu repetă istoria iniţială în propria familie, dar cu un tată care este la rândul său un fiu şi cu o femeie care este mama sa. „Monopolul" instituit de tatăl (– fiu al tatălui originar) este legitim pentru că uniunea (exogamă) a respectat normele impuse de paricid.

Originarul social este constituit prin comunitatea fraternă. Tatăl a constrâns fiii la a se structura în primul grup. Dacă nu exista acest Un-ul originar patern, mulţimea nu ar fi existat.

Ordinea socială, „legea", a fost instituită prin crima originară. În acest sens, la întrebarea cine a fost tatăl originar, răspunsul ar fi: Cel care a fost ucis de fiii săi. Cu alte cuvinte momentul fondator al tatălui (dar şi cel al „legii") l-a constituit uciderea sa, un fel de „big bang" al societăţii umane. Obiectul interior s-a putut forma în urma unei crime comise în realitatea reală, pentru ca realitatea simbolică, existenţa omului în cultură, dorinţa în expresie mediată, să se poată constitui.

În ordine psihică, momentul fondator al civilizaţiei este unul mortifer. În finalul textului *Totem şi tabu* Freud îl citează pe Goethe: „La început a fost actul". La începutul civilizaţiei a fost actul mortifer care a instituit capacitatea de simbolizare.

După cum îi scria lui Ferenczi în decembrie 1914, prin întregul scenariu al hoardei primordiale Freud a dorit să dezlege enigma timpului şi a spaţiului[181]. Timpul psihic începe să curgă din momentul în care apare interdicţia interioară – clivajul structurant între afect şi reprezentare – ca rezultat al pericolului castrării. Momentul constituirii formelor psihice ale temporalităţii este cel al crimei reale. Istoria trebuie să se creeze psihic pentru ca amintirile să poată exista. Iar istoria a început să se creeze o dată cu moartea tatălui originar – a cărui urmă mnezică a marcat esenţial filogeneza umană.

---

[181] S. Rabinovitch, *Ecritures du meurtre*, Erès, 1998, pp. 48-49.

Originarul social se regăseşte şi în sintagma „either marrying out or being killed out", în incompatibilitatea dintre familia avară, închisă, suficientă sieşi şi comunitate.

În 1923, Freud arată că Erosul, ca factor cultural, a acţionat în două direcţii[182]:

- Iubirea sexuală pentru femeie, împreună cu necesităţile care decurg de aici;
- Dragostea sublimată, homosexuală, pentru alt bărbat (cu origine în munca colectivă). Narcisismul tatălui-conducător a permis crearea statusului social al fraţilor iar „munca lor colectivă", pe care Freud o consideră originea iubirii sublimate, se referă nu numai la serviciile aduse tatălui, ci şi la „primul paricid".

Se precizează opoziţia fundamentală şi paradoxală între iubire (Eros) şi cultură. În timp ce cultura se construieşte prin relaţiile dintre mai mulţi indivizi, iubirea (sexuală şi nu cea sublimată) determină o relaţie între două persoane, relaţie în care terţul este exclus. Cuplul îndrăgostit, printr-un reflex defensiv împotriva aneantizării în comunitate, este auto-suficient, socialmente avar. Viaţa în cuplu este echivalentă cu izolarea şi cu moartea comunităţii: „cele două persoane reunite în vederea satisfacerii sexuale caută să se izoleze de restul lumii, ceea ce constituie o dovadă care pledează împotriva instinctului gregar, a sentimentului de masă"[183].

Originarul social se opune stării narcisice exprimate în relaţia sexuală (genitală) „închisă" dintre doi indivizi, dar şi nevoii de a primi fără a oferi – se opune stării narcisice pentru că s-a opus narcisismului tatălui primitiv. Pulsiunea sexuală genitală este singura necesitate umană pentru a cărei deplină satisfacere este necesară cooperarea unui alt individ, diferit din punct de vedere morfologic. Pentru că nu serveşte decât la menţinerea unor raporturi binomiale intense, societatea resimte pulsiunea genitală ca periculoasă.

Soluţia găsită în procesul evoluţiei culturale este precisă. Libidoul genital trebuie deplasat de la scopul său şi folosit pentru constituirea şi întreţinerea relaţiilor comunitare. Relaţiile sociale sunt susţinute de libidoul homosexual sublimat: „Originea homosexuală a ceea ce constituie cea mai mare parte a

---

[182] S. Freud, „Psihologia maselor şi analiza Eului", în *Freud, Opere IV. Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 7 3.

[183] *Idem*, p. 98.

civilizaţiei este evidentă pentru că sentimentele noastre sociale sunt de natură homosexuală masculină (femeia este cea care îl face pe bărbat asocial)"[184].

Chiar dacă se consideră secundar faptul că libidoul care asigură coeziunea maselor ar fi de natură hetero- sau homo-sexuală, pentru că mulţimea nu este diferenţiată în funcţie de sex, pentru Freud „pare cert că iubirea homosexuală se potriveşte mult mai bine stabilirii de legături de masă, chiar acolo unde ea apare ca tendinţă neinhibată"[185]. În acelaşi text, din 1923, de psihologie socială, Freud indică poziţia pe care o are femeia în cadrul relaţiei sociale: atât în armată, cât şi în cadrul Bisericii, pe care Freud le alege ca exemple originare de mulţime, femeia este exclusă, ca obiect sexual.

Homosexualitatea sublimată intervine ca un vector de socializare a libidoului, iar paranoicul este cel care relevează acest lucru: „în cauzarea paranoiei, pe prim-plan se situează jignirile şi frustrările sociale, cu deosebire la bărbaţi"[186]. Paranoicul este inversul economic al subiectului social. Acesta sexualizează relaţiile sociale, deschizând calea delirului: „Delirul [paranoic] dezvăluie cu regularitate aceste relaţii [sociale] şi reduce sentimentul social la rădăcina sa grosier erotică"[187].

În *Despre câteva mecanisme nevrotice în gelozie, paranoia şi homosexualitate* (1922), Freud conturează un nou mecanism al alegerii de obiect homosexuale prin derivare din scenariul propus în *Totem* ... Observaţia sa porneşte de la adversitatea şi agresiunea, pasageră în dezvoltare, faţă de fraţi şi surori, care poate merge până la dorinţa de moarte. Prin educaţie, „se ajunge la refularea lor şi la transformarea afectivă, astfel că foştii rivali devin primele obiecte ale iubirii homosexuale"[188]. Constitutiv acestui mecanism paranoid cât şi relaţiilor sociale „există mai întâi mişcări de gelozie şi de ostilitate, care nu pot fi satisfăcute şi iau fiinţă afecte tandre,

---

[184] S. Freud, *Les premières psychanalystes,* Minutes (IV) de la Société Psychanalytique de Vienne (du 3-1 – 1912 au 15-5 – 1915), Gallimard, 1983, p. 162.

[185] *Idem,* „Psihologia maselor şi analiza eului", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 99.

[186] *Idem,* „Observaţii asupra unui caz de paranoia (Dementia Paranoides) descris autobiografic", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune,* Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 158.

[187] *Ibidem.*

[188] *Idem,* „Despre câteva mecanisme nevrotice în gelozie, paranoia şi homosexualitate", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune,* Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 194.

ca şi afectele de identificare socială, ca formaţiuni reacţionale împotriva impulsurilor agresive refulate"[189]. Relaţia socială din uniunea fraternă a hoardei originare s-a format prin anularea agresivităţii efective.

Relaţia de iubire heterosexuală nu este constitutivă mulţimii, în timp ce cea homosexuală sublimată reprezintă motorul său: „După realizarea alegerii obiectale heterosexuale, tendinţele homosexuale nu sunt anulate sau blocate, ci sunt doar deviate de la scopul sexual şi orientate spre utilizări noi. Ele se combină cu părţi ale pulsiunii Eului, pentru a constitui cu ele, în calitate de componente, prin «anaclisis», instincte sociale, asigurând astfel contribuţia eroticii la prietenie, simţ social şi dragostea generală de oameni"[190].

În finalul textului *Pentru a introduce narcisismul* (1914), sunt puse în relaţie conceptul de Ideal al Eului (viitoarea funcţie de ideal a Supraeului) cu cel de relaţie socială: „O cale însemnată conduce de la Idealul Eului la înţelegerea psihologiei maselor. Acest ideal are, pe lângă partea sa individuală, şi una socială, el fiind de asemenea idealul comun al unei familii, al unei categorii sociale, al unei naţiuni. El a legat, pe lângă libidoul narcisic, şi o mare cantitate de libido homosexual al unei persoane, care s-a reîntors pe această cale în Eu. Insatisfacţia şi neîmplinirea acestui ideal eliberează libidoul homosexual care se preschimbă în conştiinţă a vinovăţiei (angoasă socială)"[191]. Relaţia socială se constituie prin legarea libidoului homosexual cu ajutorul Idealului – or idealul nu a fost altul decât Tatăl originar. Expresia libidinală homosexuală originează în interdicţia de expresie a libidoului heterosexual. Se conturează următoarea asociere cauzală: libido heterosexual – interdicţie – libido homosexual – sublimare – Ideal.

Femeile sunt oponenţii culturii, prin influenţele retardatoare şi retentive, aflate în ordinea a ceea ce Lévi-Strauss numea „plăcerea de a trăi cu sine". În *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), Lévy-Strauss se va sprijini pe interpretarea lui Freud referitoare la obligaţia clanurilor de a schimba femei, susţinând implicit ipoteza freudiană potrivit căreia schimbul

---

[189] *Ibid.*

[190] *Idem*, „Observaţii asupra unui caz de paranoia (Dementia Paranoides) descris autobiografic", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 159.

[191] *Idem*, „Pentru a introduce narcisismul", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, pp. 55-56.

de femei se află la originea culturii. Interdicţia de uniune cu femeile apropiate înseamnă necesitatea uniunii cu femei mai îndepărtate. Astfel, uniunea dintre sexe devine obiectul unei tranzacţii şi alianţe matrimoniale. Se instalează un gen de comunicare a cărei dinamică este conturată de Lévy-Strauss. Ipoteza structuralistă straussiană presupune că în orice societate anumite tipuri de cicluri se repetă[192].

Adoptând o metodologie riguroasă, Lévi-Strauss va considera că problematica prohibiţiei incestului poate fi abordată printr-o grilă sociologică, fără a face apel la psihanaliză. În *Le totémisme aujourd'hui* (1962), autorul afirmă că singurele fenomene teoretizabile sunt manifestările cognitive, în timp ce pulsiunile şi afectele nu pot constitui elemente ale unui demers explicativ adecvat.

În ciuda diferenţelor metodologice, pentru Freud sursa interdicţiei incestului se află în acelaşi plan – în cel social. Incestul deschide un câmp unde, chiar şi în psihanaliză, socialul are întâietate asupra psihicului[193] Această perspectivă se găseşte, începând cu anul 1897, într-o scrisoare adresată lui W. Fliess, datată 31 mai (*Manuscrisul N*): „Incestul este un fapt antisocial la care civilizaţia a trebuit să renunţe pentru a putea exista"[194]. Iar într-o scrisoare către Abraham Freud este afirmată explicit orientarea sociologică în abordarea problematicii incestului: „Explicaţia mea este în primul rând de ordin socio-istoric şi filogenetic"[195].

În *Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii* (1905) incestul este o exigenţă culturală a societăţii prin care se permite constituirea de unităţi sociale mai cuprinzătoare, deoarece societatea este obligată să împiedice familia să absoarbă forţele care îi sunt necesare pentru a se organiza[196].

După cum remarcă R.H. Lowie, în *Totem şi tabu*, mama este absentă, iar statutul de femelă sub care este prezentată femeia din acest scenariu nu

---

[192] D. Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, Éditions du Seuil, 1968, p. 22.

[193] J. André, *La révolution fratricide*, P.U.F., Paris, 1993, p. 19.

[194] S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1973, p. 186.

[195] *Idem*, K. Abraham, *Correspondance, 1907-1926*, Gallimard, 1969, p. 352.

[196] *Idem*, „Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 114.

este compatibil cu ideea de incest, întrucât în cazul animalului termenul de incest este impropriu[197]. Femela trebuie să se transforme în mamă pentru ca funcţia interdicţiei incestului să aibă sens. Transformarea femelei în mamă corespunde cu pierderea *œstrus*-ului şi separarea genitalului de sexual[198]. Prin pierderea *œstrus*-ului sexualitatea umană iese din câmpul reproducerii naturale. Consecinţa acestui fenomen constă în faptul că sexualitatea umană nu mai este condiţionată de realitatea biologică, ci de cea psihică.

Pentru Freud procesul de umanizare se referă la toate modificările biologice suferite de sexualitate: „instaurarea în doi timpi a funcţiei, dispariţia caracterului periodic al excitabilităţii sexuale şi modificarea suferită de raportul dintre menstruaţie şi excitabilitatea masculină, toate aceste inovaţii în sexualitate au avut cu siguranţă o mare importanţă în evoluţia animalului spre om"[199]. Originile acestor caracteristici trebuie căutate în „preistoria speciei umane"[200].

Trecerea la o sexualitate generalizată, permanentă, a însemnat şi necesitatea reglementării acesteia, ca una dintre principalele surse de conflict care periclitează relaţiile sociale, pentru că „sexualitatea umană generalizată este în sine a-socială, nu are nici un sens social"[201]. Generalizarea sexualităţii are drept obiect femeia. Feminitatea senzuală este a-socială prin pierderea *œstrus*-ului.

Relaţia socială este efectul gestiunii comportamentului sexual, pentru că sexualitatea umană, în expresia sa directă, este incompatibilă cu raportul social. Procesul de umanizare este consecinţa renunţării pulsionale iar evenimentul originar se referă la sacrificarea sexualităţii cu descărcare imediată. De aceea, componenta sexuală a trebuit împinsă din conştiinţă în inconştient pentru a permite stabilirea, de durată, a relaţiei sociale.

---

[197] G. Devereux, „La notion de parenté", în *Ethnopsychanalyse complementariste*, Ed. Flammarion, Paris, 1972.

[198] M. Godelier, *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité*, Editions Arcanes, 1996, p. 28.

[199] S. Freud, *Abrégé de Psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1985, p. 56.

[200] *Idem*, „Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 121.

[201] M. Godelier, *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité*, Editions Arcanes, 1996, p. 32.

Ecuaţia culturii va aduna drept factori constitutivi dorinţele erotice nesatisfăcute, sentimentul de culpabilitate şi relaţia socială. În locul unei pretenţii erotice nesatisfăcute apare un sentiment de culpabilitate (rezultat din reprimarea agresivităţii faţă de persoana interdictivă). Procesul cultural (evoluţia relaţiei sociale) se plăteşte cu pierderea fericirii, o dată cu creşterea sentimentului de culpabilitate[202].

Schimbul de femei, consecutiv interdicţiei incestului, şi homosexualitatea latentă masculină a celor care practică acest schimb, constituie subiectul textului lui G. Devereux, *Consideraţii psihanalitice asupra noţiunii de rudenie* (1965). Schimbul de femei este modalitatea de luptă contra narcisismului familiei oponentă a relaţiei sociale. În ordine narcisică, numai indivizii slabi participă la schimbul de femei, pentru că este un titlu de glorie să seduci şi să obţii o femeie, fără a da nimic în schimb. Istoria ilustrează cu prisosinţă gloria obţinută din violarea femeilor adversarului învins, a cărui viaţă era cruţată uneori cu acest preţ. În ordine simbolică, a poseda femeia celuilalt înseamnă a-l „feminiza" sau a-l ucide pe celălalt[203]. Devereux arată că schimbul de femei permite manifestarea indirectă a pulsiunilor homosexuale latente. A schimba o femeie este echivalent cu a avea un raport homosexual, prin intermediul acesteia, cu „adversarul" învins.

Originarul social se compune, în întregul desfăşurării sale, din termenii Erosului sublimat în relaţiile homosexuale, fie ale tatălui faţă de comunitatea fraternă supusă şi învinsă (simbolizând relaţiile homosexuale ale învingătorului asupra celor supuşi), fie ale comunităţii fraterne învingătoare, care şi-a continuat existenţa prin elaborarea culpabilităţii şi instituirea Supraeului, ca bastion în faţa pulsiunii de distrugere. Freud, în *De ce război?* (1933), revine asupra scenariului întemeietor al culturii, arătând originea cruţării duşmanului. Cel înfrânt poate presta unele servicii învingătorului, fapt pentru care este lăsat în viaţă într-o condiţie intimidată[204]. Dar cei

---

[202] S. Freud, „Disconfort în cultură", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 192.

[203] G. Devereux, „Considération ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté", în *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972, p. 183.

[204] S. Freud, „De ce război?", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 211.

înfrânţi vor fi fost fraţii hoardei originare, care au fost lăsaţi în viaţă pentru a putea aduce anumite servicii tatălui originar. Pe de altă parte, acesta din urmă le va fi posedat femelele, ca semn al victoriei sale şi, în consecinţă, va fi avut cu aceştia, în plan simbolic, un raport homosexual. Iată că problematica determinismului masculin al originarului social trebuia discutată încă din primul episod al scenariul din *Totem şi tabu*. Nu numai istoria, ci şi preistoria relaţiei sociale se constituie în termenii homosexualităţii, în care femela apare drept secundară.

În *Totem* ... se conturează două tipuri de „psihologii":

1. Psihologia individului, a tatălui, a conducătorului; figura narcisică a tatălui-conducător apare ca a-socială, deoarece Erosul se descarcă în act, prin iubirea sexuală faţă de femeile aflate în hoardă. Iubirea heterosexuală este, pentru mulţime, în acelaşi timp destabilizatoare şi cauzală. Cauzală, întrucât relaţia socială s-a putut constitui prin relaţia heterosexuală exclusivă a Tatălui cu femeile din hoardă. De aici a rezultat al doilea „tip de psihologie".

2. Psihologia indivizilor, a maselor, a fraţilor; fiind obligaţi la abstinenţă, fraţii au constituit prima masă, datorită devierii tendinţelor sexuale de la scopul lor direct.

Cele două tipuri de psihologii îşi construiesc efectele simultan: „psihologia individuală trebuie să fi fost tot atât de veche ca şi psihologia maselor, căci de la început au existat două tipuri de psihologii"[205]. Cele două tipuri de psihologii – a individului şi a maselor – se interpolează. În debutul *Psihologiei maselor* ... valoarea disjuncţiei este redusă: „Opoziţia dintre psihologia individuală şi psihologia socială sau psihologia maselor, opoziţie care la prima vedere pare cât se poate de semnificativă, îşi pierde mult din importanţă atunci când o examinăm mai îndeaproape"[206]. Psihologia individului este în acelaşi timp o psihologie a individului aflat în societate: Tatăl a fost cel care a constrâns fiii să alcătuiască o mulţime, pentru a-şi continua acţiunea sub forma Supraeului a fiecăruia dintre fiii aflaţi în mulţime.

Ecoul celor două „psihologii" nu se stinge şi sunt preluate şi remaniate de Freud în 1931, în *Despre tipurile libidinale*. Regăsim tipul narcisic drept continuator al psihologiei Tatălui. Narcisicul este definit negativ: nici o

---

[205] S. Freud, „Psihologia maselor şi analiza Eului", în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 87.

[206] *Idem*, p. 51.

tensiune între Eu şi Supraeu, edificarea Supraeului este pusă sub semnul întrebării – pentru că acest tip este însuşi cel care a impus formarea Supraeului. În cazul narcisicului viaţa erotică nu predomină ci este ocultată de auto-conservare. „Psihologia indivizilor", a fraţilor, este preluată în special de tipul obsesional care se distinge prin predominarea Supraeului şi este purtătorul civilizaţiei[207].

În *Continuare la prelegerile introductive de psihanaliză* (1932), Freud indică o contribuţie pe care femeia o are în cultură: „Estimăm că femeile au contribuit foarte puţin la descoperirile şi invenţiile istoriei culturii, dar poate că au inventat totuşi o tehnică, cea a împletitului şi a ţesutului"[208]. Acest unic aport cultural are scopul de a ascunde şi nu de a revela femeia în cultură. Ţesătura trebuie să ascundă lipsa femeii – castrarea – şi consecinţele acestei lipse. Lipsa devine, cu ajutorul ţesăturii, o „comoară ascunsă".

Penelopa este prototipul eroinei „care ascunde": timp de trei ani, până când va fi trădată de o servitoare, ţese ziua şi destramă noaptea linţoliul pentru Laerte, tatăl lui Ulise. Ţesătura menită să acopere, atunci când îi va sosi timpul, corpul mort al tatălui bărbatului său trebuie destrămată pentru că menirea acesteia este alta – legată de corpul ţesătoarei. Ţesătura are menirea de a acoperi corpul sexuat: „acoperirea progresivă a corpului o dată cu civilizaţia menţine trează curiozitatea sexuală, care tinde apoi să întregească obiectul sexual prin dezvelirea părţilor ascunse ..."[209]. Menţinerea curiozităţii sexuale este consecinţa nevoii de a acoperi un corp sexuat imperfect. Penelopa deşiră numai în registrul nocturn, semn că în ordinea relaţiei sociale femeia are funcţia de a de-lega.

Însă această funcţie nu se înscrie într-un negativ absolut al evoluţiei sociale. Fără femei, bărbaţii ar fi trăit exclusiv în mulţime. De aceea, femeia reprezintă un factor al diversităţii culturale. Prin iubirea pentru femeie, bărbatul este scos din mulţime şi în acest fel mulţimea se poate ordona. Mulţimea se dispune în naţiuni, populaţii sau grupuri prin efectul Erosului feminin. Prin Ideal şi iubire homosexuală bărbaţii se polarizează în grupuri

---

[207] S. Freud, „Despre tipurile libidinale", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 234.

[208] *Idem*, „La féminité", în *Nouvelles conférences d'introduction à la Psychanalyse*, Gallimard, 1996, p. 177.

[209] *Idem*, „Trei eseuri asupra teoriei sexualitatii", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 56.

oponente iar prin femeie şi existenţa cuplului aceste grupuri converg. Opoziţia generică, în ordine freudiană, dintre natură şi cultură, glisează în termenii opoziţiei dintre feminin şi masculin.

Pentru Freud, nevroza a fost indicatorul disconfortului din cultură. Nevroza este o tulburare a excesului de civilizaţie. Instituţia religiei este reprezentativă pentru sensul represiunii pulsionale. Biserica şi armata sunt cele două tipuri de mulţime incompatibile cu expresia pulsională. Femeia este lăsată în afara acestor organizări. Disconfortul în cultură este efectul unei masive refulări. Evoluţia spre figura divinităţii Tată-unic este legică pentru procesul cultural. Menţinerea refulatului necesită însă un continuu efort de contrainvestiţie pe care umanitatea culturală nu l-a putut susţine eficient. Astfel, figura Tatălui prin care umanitatea a intrat în procesul represiv se găseşte în actualitatea actului religios.

Figura creştină a Tatălui, martor al păcatului originar, este cea care cere răscumpărarea. În creştinism, actul răscumpărării se face prin Iisus, care este atât Fiu, cât şi Tată: „Credeţi mie, că Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru mine"[210], „Toate câte are Tatăl sunt ale mele"[211], „Ieşit-am de la Tatăl şi am venit în lume; iarăşi las lumea şi mă duc la Tatăl"[212]. Imaginea lui Iisus indică uniunea ipostatică perihoretică între Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului[213]. Iisus, prin Tatăl, reuşeşte să mântuiască lumea de imaginea morţii, „cu moartea pre moarte călcând"[214], să „supună moartea": „să izbăvească pe acei pe cari frica morţii îi ţinea în robie toată viaţa"[215].

Pentru Freud, motivul creştin al victoriei în faţa morţii constituie numai o variantă a evoluţiei culturale. Victoria în faţa morţii se regăseşte în varii producţii ale imaginarului colectiv. În mitologia greacă, Sisif îl amăgeşte printr-un vicleşug şi-l pune în lanţuri pe Thanatos, când acesta vine să-l ia

---

[210] *Ioan, 14, 11, Sfânta Scriptura*, Tipografia cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1936, p. 1317.

[211] *Ioan, 16, 15, idem*, p. 1319.

[212] *Ioan, 16, 28, idem*, p. 1320.

[213] I. Todoran, I. Zăgrean, *Teologia dogmatică*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991, pp. 222-223.

[214] *Viu este Dumnezeu, Catehism pentru familie*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, p. 278.

[215] *Evr. 2, 14-15, idem*, p. 1464.

în împărăţia lui Hades, moment din care pe pământ nu mai moare nimeni, până la intervenţia lui Zeus[216].

Într-o legendă românească se povesteşte faptul că Moartea lucra după pofta ei, supărându-l pe Dumnezeu, care „a mânat pe Sf. Haralampie s-o prindă". Acesta „a pus mâna pe Moarte, a legat-o bine cu un lanţ de fier" „şi o sloboade numai atunci când vrea Dumnezeu"[217].

Nevroza obsesională colectivă prin care se recomandă actul religios are drept finalitate, ca orice simptom nevrotic, reducerea angoasei. În cazul creştinismului, prin actul răscumpărării păcatului originar se restituie starea anterioară, în care nu exista angoasa de moarte.

Angoasa de moarte şi Moartea par a fi învinse numai prin intensa represiune pulsională specifică actului ascetic religios. Chiar dacă sunt echivalente prin reducerea asimptotică a conflictului, cele două momente, cel originar (înaintea păcatului) şi cel final (după răscumpărare) acoperă dinamici diferite. Înaintea intrării în cultură, antropoidul nu putea conţine instincte aflate în conflict, întrucât era necesară expresia instinctuală directă. Prin intrarea în cultură, individul este marcat de conflictul represiv. Biserica, instituţie culturală prototip, nu poate să diminueze conflictul decât prin minarea sursei acestuia, pulsiunea. Dacă starea iniţială pare a fi una de maximă expresie pulsională, starea finală – una de maximă represie pulsională. Angoasa de moarte şi Moartea sunt incompatibile cu cele două stări, pentru că sunt consecutive conflictului psihic. Moartea este învinsă numai printr-un maxim efort de spiritualizare. Pulsiunea este sublimată şi investită în relaţia socială. Decalogul indică imperativul acestei investiţii.

---

[216] N.A. Kun, *Miturile şi legendele Greciei antice*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 130.

[217] T. Pamfile, *op. cit.*, pp. 328-329.

De la mortiferul senzual la mortiferul conceptual

Din păcate, arareori suntem imparţiali când este vorba de lucruri ultime, de marile probleme ale ştiinţei şi vieţii.

S. Freud

Încă din 1899 exista pentru Freud o relaţie specială între matern şi mortifer. Într-o scrisoare către Fliess din 3 iulie găsim schiţa unei idei pe care o va dezvolta după douăzeci de ani: „Între straniu şi neliniştitor oscilează mamele, singurele care se mai află încă între noi şi final [moartea]"[1]. Mama este cea care mediază relaţia cu moartea iar stranietatea şi neliniştea sunt consecutive acestei medieri.

În dialog cu poeta americană Hilda Doolittle, Freud îşi afirmă disconfortul dintr-o anume situaţie analitică: „nu îmi place să fiu mamă în transfer. Aceasta mă surprinde şi mă şochează puţin de fiecare dată. Mă simt întru totul masculin"[2]. Freud se simte întru totul masculin, iar ultima teoretizare a *horror feminae* se referă la pasivitatea bărbaţilor faţă de alţi bărbaţi. Imaginarul metapsihologic freudian pare a fi sensibil repulsiv faţă de poziţia pasivă: „am putea susţine afirmaţia că libidoul ar fi, de regulă şi în mod legitim, de natură masculină, indiferent dacă apare la bărbat sau la femeie şi făcând abstracţie de obiectul său, fie acesta bărbat sau femeie"[3]. Libidoul este de natură masculină pentru că pulsiunea este mereu activă, chiar şi când are un scop pasiv.

---

[1] M. Schur, *La mort dans la vie de Freud*, traducerea din engleză Brigitte Bost, Gallimard, 1975, p. 422.

[2] H. Doolittle, *Visage de Freud*, Denoël, Paris, 1977, p. 65.

[3] S. Freud, „Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 109.

Relaţia dintre femeia-mamă şi moarte se structurează în imaginarul metapsihologic freudian ca defensă în faţa refuzului său de a ocupa în transfer locul mamei.

Ce a însemnat, pentru Freud, Roma, oraşul-mamă?

Dificultăţile pe care Freud le-a întâmpinat înainte să ajungă la Roma par a indica puterea matern-mortală care o are acest oraş.

Poate că refuzul freudian al poziţiei materne indică un topos specific în inconştientul masculin care poate fi cu dificultate reprezentat. Consecinţa constă în faptul, că atât în relaţia oedipiană maternă, cât şi în cercetarea analitică a Morţii, un element esenţial este conceptul de castrare. Castrarea, ca ultim punct arhimedic în reprezentarea ireprezentabilului, apare ca un concept-cheie atât în abordarea maternului oedipian, cât şi a mortiferului.

Conform teoriilor sexuale infantile, orice fiinţă, umană sau animală, posedă un penis. Această marcă este căutată de copil chiar şi în cazul obiectelor inanimate. O dată cu instalarea oedipiană, penisul este atribuit numai unei anumite clase de obiecte. Pentru micul Hans, viaţa, viul este legat de existenţa „face-pipi-ului", iar inanimatul, mortiferul, de lipsa acestuia – a fi mort este, pentru Hans, a fi castrat.

Femeia este „moartă" pentru corpul sexual infantil şi devine Moartea, cea care omoară.

Un obiect este declarat tabu dacă este fie sacru, fie impur. Iar femeia este şi sacră – prin statutul său matern, reprezentat cultural drept clivat de sexualitate (fecioara) – şi impură – prin sexualitatea sa. De aceea femeia acoperă cu prisosinţă caracterul de tabu. Tabu-ul se creează pe fondul unui pericol iminent. A viola tabu-ul este echivalent cu moartea. De aceea, relaţia dintre femeie şi Moarte trece prin dorinţă; pentru că, aşa cum arată Ruth Menahem, nu există deloc dorinţă în moarte – orice dorinţă este sexuală[4]. Pentru că timpul dorinţei este incompatibil cu moartea dar derulat de femeie, Moartea ia cu împrumut de la aceasta timpul său pentru a institui un timp mortifer al dorinţei.

Femeia este declarată tabu şi necesită instituirea Legii pentru a disimula dorinţa de fuziune cu aceasta. Fuziunea cu aceasta înseamnă moartea societăţii şi distrugerea relaţiei sociale. Colectivul este fondat prin Ideal şi prin excluderea a tot ceea ce nu este conform cu Idealul iar femeia este

[4] R. Menahem, *La mort aprivoisée*, Ed. Universitaires, Paris, 1973, p. 88.

definitiv exclusă. În scenariul paricidului originar femeia ocupă un loc secundar: Tatăl şi fraţii sunt actorii primului contract social care se va realiza prin „jumătate" din populaţie iar femeia nu este invitată. Nefiind capabilă să îşi construiească idealul prin obiectul extern (tatăl), femeia nu a participat la uniunea fraternă. Tatăl originar nu putea fi un ideal pentru femeile hoardei originare aşa cum a fost pentru fraţii-bărbaţi. Femeile hoardei primitive nu au fost ţinta unei interdicţii precum fraţii-bărbaţi. Femeilor hoardei originare nu le era interzisă sexualitatea, ci prescrisă cu un singur bărbat. De aceea nu au existat condiţiile identificării acestora cu tatăl originar.

Indiferent dacă ne situăm în psihanaliza aplicată sau în clinică, regăsim statutul „alter-nativ" al femeii. Supraeul acesteia este slab. Datorită acestui tip de constituţie, femeia transgresează legea cetăţii. Eva, prima femeie, chiar dacă a cunoscut legea, nu a respectat-o – „Le-a zis Dumnezeu: Să nu mâncaţi din el [din rodul pomului celui din mijlocul raiului], nici să vă atingeţi de el, ca să nu muriţi"[5]. Iar moartea a intrat în viaţa bărbatului prin femeie, prin relaţia cu ea.

Ruth Menahem indică, prin referinţe eleniste, relaţia femeii cu legea. În tragedia greacă femeia transgresează legea cetăţii iar figurile indicative ale raportului transgresiv abundă: Antigona, Medeea, Clytemnestra, Phedra, Elena[6]. Antigona încalcă interdicţia lui Creon (privind ritualul funerar al lui Polynice), Medeea îşi trădează cetatea ajutându-l pe Iason să obţină lâna de aur, Clytemnestra îl omoară pe Agamemnon, Phedra transgresează interdicţia incestului (se simte devorată de pasiune pentru fiul său vitreg), Elena fuge din cetate cu Paris.

Femeia se opune demersului civilizator prin Supraeul său slab, prin slaba sa „cultură a pulsiunii de moarte". Structural, femeia nu fixează pulsiunea de moarte aşa cum o face bărbatul. Femeia eliberează pulsiunea de moarte şi poate de aceea statutul său mortifer este simptomatic înscris în statutul (anti)cultural, chiar dacă pare a compensa efectele mortifere ale civilizaţiei prin prescrierea „confortului" pulsional.

---

[5] *Geneza*, 3, 3.

[6] R. Menahem, „La femme, trublion de l'ordre social", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000, p. 1738.

Cultura este mortiferă prin efectele de evitare a senzualităţii care „condamnă" bărbatul la spiritualitate. Pe de altă parte, unicul „confort în cultură" este reprezentat de femeie. Moartea şi mortiferul par a se naşte o dată cu spiritualitatea şi fuga de senzualitate. În acest sens, nu femeia este mortiferă prin pulsionalitatea sa slab îngrădită, ci bărbatul este mortifer în ordinea eludării moralei sexuale naturale. Poate că femeia se asociază cu reprezentările morţii pentru că moartea se află în structura bărbatului, în Supraeul său.

Într-o scrisoare către Fliess datată 3 octombrie 1897, Freud îi face cunoscut prietenului său un rezultat important al auto-analizei. Este vorba despre bona care urma să fie responsabilă cu educaţia micului Sigmund pe perioada în care mama sa, Amalia, era gravidă cu Anna: „În cazul meu, tatăl nu a jucat nici un rol activ [...]. Prima generatoare (de nevroză) a fost o femeie în vârstă, inteligentă, care mi-a vorbit mult despre Dumnezeu şi despre infern [...]"[7]. Bona, Nannie, avea peste patruzeci de ani. În continuarea scrisorii, pe 4 octombrie, aflăm despre unul dintre tratamentele la care era supus Freud de bona sa: „Printre altele, ea mă spăla într-o apă roşiatică de care ea se servise înainte pentru a-şi face toaleta"[8].

Micul Sigmund va fi avut cu această femeie, seducătoarea sa primitivă, o experienţă esenţială. La un moment dat s-a dovedit că bona furase numeroase lucruri de la familia Freud, printre care şi jucăriile micului Sigmund. În consecinţă, a fost condamnată la şase luni de închisoare.

Freud a aflat ulterior adevărata cauză a „dispariţiei" bonei sale. Această cauză constituie subiectul amintirii-ecran evocate în *Naşterea psihanalizei*: „Urlam ca un disperat pentru că nu îmi găseam mama. Fratele meu Philip a deschis un cufăr şi eu, văzând că mama nu se află înăuntru, am continuat să ţip până când mama, zveltă şi frumoasă, a apărut în cadrul uşii"[9]. Mama absentă era bona care dispăruse brusc din viaţa micului Sigmund. Acest context va contribui esenţial la cariera motivului casetei. După dispariţia bruscă a bonei, Freud şi-a căutat mama într-un cufăr, pentru ca aceasta să

---

[7] S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1973, p. 194.

[8] *Idem*, pp. 195-196.

[9] *Apud* P.L. Asson, *Freud et la femme*, Editions Payot et Rivages, Paris, 1993, pp. 41-42.

nu dispară, la rândul ei. Cufărul se dezvăluie ca un simbol al uterului, care are putere de viaţă dar şi de moarte.

„Seducătoarea primitivă" a lui Freud s-a dovedit a fi o femeie cu un caracter duplicitar, iar Freud va fi înţeles atunci caracteristicile femeii-vrăjitoare. Iar această femeie-vrăjitoare îl va urmări în momentele dificile ale teoretizării sale, atunci când o va invoca. Va deveni vrăjitoarea-metapsihologie.

Regăsim figura acestui tip de vrăjitoare în *Analiză terminabilă şi interminabilă* (1937): „Dacă ne întrebăm prin ce metode şi prin ce mijloace se obţine un rezultat, nu este uşor să găsim un răspuns. Putem spune numai: Nu rămâne decât să apelăm la vrăjitoare! – vrăjitoarea Metapsihologie"[10]. Nu întâmplător Freud va fi comandat editorului său, în 1897, *Malleus Maleficarum*, această adevărată biblie a inchizitorilor, publicată în 1487 şi centrată pe două teme: referinţa la sexualitate şi ura femeilor. Aici este discutată femeia-vrăjitoare rea care este sexual insaţiabilă şi, în acest fel, castratoare.

În acelaşi an, 1897, Freud povesteşte, într-o epistolă, un vis în care revine imaginea bonei: „sumar îmbrăcat, urcam foarte lent o scară ... brusc, am remarcat că o bonă-femeie mă urmează şi atunci, aşa cum se întâmplă frecvent în vise, am rămas încremenit, ca atins de paralizie. Sentimentul încercat atunci nu a fost de angoasă, ci de excitaţie erotică"[11]. Seducătoarea primitivă acţionează de astă dată printr-un efect de „meduzare". Privirea bonei-vrăjitoare este cea care castrează.

Luisa de Urtubey presupune că bona este prima „generatoare de nevroză", pentru că aceasta i-ar fi luat locul mamei lui Freud, în perioada în care era gravidă. Nannie, bona, era de vârsta lui Jacob, tatăl lui Freud. În textul *Un caz de nevroză demoniacă în secolul al XVII-lea*, diavolul căruia pictorul Christoph Haizmann îi încredinţează sufletul său este un substitut de tată. Tatăl este „prototipul originar individual atât al lui Dumnezeu, cât şi al Diavolului", după cum „tatăl originar primitiv era o fiinţă neînfrânat de rea, mai puţin asemănătoare cu Dumnezeu şi mai asemănătoare cu Diavolul"[12]. Într-o notă de subsol a aceluiaşi text, Freud arată: „Dacă ne

---

[10] S. Freud, „Analiza terminabilă şi interminabilă", în *GW, XVI*, p. 69.

[11] *Idem, La naissance de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1973, p. 183.

[12] *Idem*, „Un caz de nevroză demoniacă în secolul al XVII-lea", în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002, p. 260.

încumetăm să evaluăm ideea de Diavol ca substitut de tată din punctul de vedere al istoriei culturii, atunci putem vedea şi procesele de vrăjitorie într-o nouă lumină"[13].

De Urtubey pune problema raporturilor care vor fi existat între Nannie şi Jacob Freud. Dacă Nannie a fost cu siguranţă „vrăjitoarea" lui Freud, atunci raportul acesteia cu Diavolul – Tatăl – Jacob devine necesar. Caracterul duplicitar al bonei originează nu atât în furtul de bunuri ci în comportamentul său erotic transgresiv al legii – atât cu tatăl, cât şi cu micul Sigmund.

Bona-vrăjitoare a fost cea care a transgresat „legea" iar în momentele dificile, când teoria pare să nu poată cuprinde realitatea clinică, pentru Freud unica soluţie va fi aceea de a trangresa „legea scriiturii abituale" şi de a o chema pe „bona" metapsihologie.

Pentru părintele metodei analitice, cunoscut în privinţa apetitului său pentru „seriosul ludic", timpul favorit de creaţie teoretică era cel nocturn, pentru că noaptea este cel mai bun moment pentru a invoca „vrăjitoarea-metapsihologie". Vrăjitoarea-metapsihologie este cea care posedă cheia magică pentru a releva o realitate inconştientă *a-magică*.

Specificul conceptului psihanalitic constă în faptul că reflectă, pe de o parte, o realitate clinică mediată (prin imaginarul metapsihologic al creatorului şi solicitarea „obiectelor sale interne") şi, pe de altă parte, o realitate clinică imediată (prin absenţa implicării imaginaţiei creatorului, din moment ce traduce, în întreprinderea sa, o problematică obiectivă, fără a inventa nimic)[14]. De aceea, teoretizarea metapsihologică şi constatarea fenomenului clinic de teoretizat nu sunt două demersuri succesive sau antitetice. Obiectul cunoaşterii este reflectat prin obiectele interne ale subiectului cunoscător, obiecte interne al căror statut a fost „re-format" în urma demersului analitic personal. În acest sens, imaginarul metapsihologic al creatorului de teorie psihanalitică este un „imaginar dezimaginat".

Care sunt resorturile prin care Freud invocă „vrăjitoarea metapsihologie"?

Momentul esenţial al teoriei psihanalitice care poartă marca „vrăjitoarei" este textul *Dincolo ...* . Proba o constituie reacţiile faţă de acest text, care

---

[13] *Idem*, p. 260.

[14] P.-L. Assoun, *L'imaginaire métapsychologique, Théorie et fantasme chez Freud*, în revista *Texte, L'imaginaire dans la théorie*, Montreal, 1997, pp. 217-232.

introduce pulsiunea de moarte: „o derogare de la logica psihanalitică"[15], „un discurs care nu se supune decât sporadic şi superficial imperativelor logicii"[16], un „hiatus iraţional"[17] sau „discurs aproape asociativ"[18]. Sursele acestui text s-au căutat direct în relaţia pe care Freud a avut-o cu Moartea şi nu în cea pe care a avut-o cu „vrăjitoria".

Biografii freudieni E. Jones, F. Wittels şi P. Gay văd în circumstanţele vieţii lui Freud o cauză a apariţiei conceptului de pulsiune de moarte. Pentru E. Jones, introducerea conceptului a fost determinată de irupţia unei atitudini emoţionale prea îndelung refulate.

S-a spus că ceea ce am putea numi „Moartea sub forma unei pulsiuni" a îndeplinit o funcţie importantă în lupta purtată de Freud cu propria moarte şi cu moartea celor din jurul său. F. Wittels indică următorul pasaj ca parte din discursul funebru ţinut de Freud, în 1920, la mormântul fiicei sale Sophie[19]: „Poate că ne-am decis să acceptăm această ipoteză deoarece ea conţine o cerinţă consolatoare. Întrucât fiecare dintre noi trebuie să moară şi, înainte de aceasta, să-i piardă pe mulţi din cei dragi, gândul că eşti victima unei legi naturale implacabile, a lui *Ananké*, căreia nimeni nu i se poate sustrage, şi nu unui accident evitabil, constituie o consolare. Dar poate această credinţă, în necesitatea internă a morţii, nu este decât una dintre iluziile create de noi înşine, pentru a suporta mai uşor povara existenţei"[20]. Însă acelaşi pasaj, care iniţial nu se regăsea în manuscrisul textului *Dincolo ...*, distribuit de Freud prietenilor săi în 1919, a fost adăugat în forma finală a eseului, în capitolul VI, privind imortalitatea protozoarelor.

Pentru Freud, moartea este o lege naturală implacabilă care face ca un discurs funebru, rostit la moartea fiicei sale, să devină text ştiinţific ...

---

[15] R. Dadoum, *Freud,* Pierre Belfond, Paris, 1982, p. 126.

[16] J. Laplanche, *op. cit.*, p. 164.

[17] G. Rosolato, *op. cit.*, p. 44.

[18] E. Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, III, Les dernières années 1919-1939, op. cit.*, p. 304 şi J.-B. Pontalis, *Entre le rêve et la douleur*, Editions Gallimard, 1977, p. 248.

[19] F. Wittels, *Freud,* Ed. Gramar, 1994, p. 216.

[20] S. Freud, „Dincolo de principiul plăcerii", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului,* Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 196.

Vrăjitoarea-metapsihologie transgresează încă o dată limitele teoretizării: *Moartea sub forma unei femei*, de astă dată sub forma fiicei lui Freud, glisează în *Moartea sub forma unei pulsiuni*.

Moartea devine pentru Freud o necesitate internă precizată (1924): „individul în ansamblul său este destinat încă de la naştere să moară" într-un mod care poate fi presupus: „predispoziţia organelor sale conţine, poate, indicii"[21]. Moartea sub forma legii implacabile pare a se opune morţii sub forma hazardului, a morţii în formă non-legică.

Care este prototipul morţii non-legice, a morţii-hazard?

Oare nu moartea sub înfăţişarea femeii? Femeia care se opune comandamentului, ordinii sociale şi spiritului. Femeia care se opune „legiferării" morţii.

Poate că pulsiunea de moarte este un concept reactiv apărut pentru a „ordona" relaţia pe care imaginarul freudian o avea cu moartea, relaţie intermediată de femeie.

Tema morţii, teama sau dorinţa de moarte au constituit o preocupare continuă a lui Freud. Într-o scrisoare din 24 februarie 1926, adresată lui Ferenczi, Freud, referindu-se la problemele sale cardiace, indică diferenţa dintre a teoretiza şi a analiza moartea: „[...] să nu uităm faptul că moartea are rădăcini psihice şi că este mai mult decât îndoielnic că acestea pot fi controlate prin analiză"[22]. Poate că rădăcinile psihice ale morţii se află în relaţia pe care Freud a avut-o cu femeia şi poate că a încercat să le controleze nu prin analiză ci prin teoria analitică.

Perioada în care se structura teoria analitică despre moarte a resuscitat relaţia lui Freud cu moartea. Într-o scrisoare din 4 februarie 1920, adresată lui Ferenczi, citim: „M-am pregătit ani de zile în vederea posibilei pierderi a fiilor mei şi acum fiica mea este moartă; pentru că sunt profund necredincios, nu am pe cine să acuz şi ştiu că nu am unde să mă plâng"[23].

Conceptul de pulsiune de moarte apare pentru prima dată în corespondenţa din 12 şi 20 februarie 1920, adresată lui Eitingon. Declaraţia pe care o face Freud pastorului Oscar Pfister, deschide seria interogaţiilor: „Pulsiunea de

---

[21] S. Freud, „Declinul complexului Oedip", în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 213.

[22] S. Freud, S. Ferenczi, *Correspondance*, vol. 3, Calmann-Lévy, Paris, 2000, p. 280.

[23] M. Schur, *La mort dans la vie de Freud*, Gallimard, 1975, p. 395.

moarte nu constituie o nevoie personală; aceasta îmi apare numai ca o ipoteză inevitabilă din motive atât biologice cât şi psihologice [...]. Pesimismul meu este un rezultat, în timp ce optimismul adversarilor mei, o presupunere"[24]. Funcţia negaţiei ne face însă să reconsiderăm afirmaţia freudiană.

Freud îi cere prietenului său Ferenczi, într-o scrisoare din 18 iulie 1920, să depună mărturie asupra istoriei eseului: „*Dincolo* ... este în sfârşit terminat. Puteţi confirma că era pe jumătate conceput în perioada în care Sophie trăia şi era înfloritoare"[25]. Revine, într-o scrisoare către F. Wittels, din 18 decembrie 1923: „*Dincolo* ... a fost scris în 1919, pe când fiica mea era tânără şi în floarea vârstei. A murit în 1920. În luna septembrie 1919, am lăsat manuscrisul acestui fascicul la prietenii mei din Berlin[26], pentru a le solicita consideraţiile, moment în care lipsea doar fragmentul privind imortalitatea protozoarelor"[27]. Cu siguranţă că moartea fiicei sale nu a fost unicul eveniment funebru din acea perioadă[28], dar îl considerăm ca fiind reprezentativ pentru structura reacţională a teoriei freudiene despre moarte.

F. Wittels evocă faptul că, atunci când a comunicat eseul, Freud era sub influenţa morţii fiicei sale, aflată în floarea vârstei[29]. Freud, în 1923, citind biografia lui Wittels, spune că şi el, într-o biografie psihanalitică, ar fi luat în consideraţie această relaţie, dar, în acest caz, refuză modalitatea de interpretare. P. Gay crede că proximitatea temporală dintre evenimentele funeste şi teorie este „o explicaţie reducţionistă, dar foarte plauzibilă"[30]. Iar W. Reich completează: „Am impresia că această pulsiune de moarte exprimă propria sa dorinţă de moarte. Era nefericit. Era singur"[31].

Max Schur se apropie de ipoteza pe care o avansăm: teoretizarea morţii sub forma pulsională i-a fost nu doar un sprijin în lupta cu boala, ci i-a întărit

---

[24] S. Freud, O. Pfister, *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister, 1909-1930*, Gallimard, Paris, p. 191.

[25] *Idem*, p. 394.

[26] Se referă la Eitingon et Abraham.

[27] E. Jones, *op. cit*, p. 45.

[28] Primul a fost suicidul discipolului Victor Tausk, în iulie 1919, după care a urmat decesul fiicei sale, Sophie Halberstadt, la finele lunii ianuarie 1920 şi, ultimul eveniment, decesul prietenului Anton von Freund, cinci zile mai târziu.

[29] F. Wittels, *op. cit.*, p. 216.

[30] P. Gay, *Freud, o viaţă pentru timpul nostru*, Ed. Trei, 1998, p. 400.

[31] W. Reich, *Reich parle de Freud*, Payot, Paris, 1972, p. 85.

credinţa în supremaţia Eului, a intelectului şi a *Logosului*, singura forţă care se poate opune lui *Ananké*[32].

Zeiţa destinului, Moira, trebuie înlocuită cu perechea divină Logos-Ananké şi nu cu perechea Dumnezeu-Natură, care se situează mai aproape de imago-urile parentale. Angoasa reală de moarte a omului derivă dintr-o asemenea concepţie părintească asupra destinului, construită pe relaţia Dumnezeu-Natură, arată Freud în 1924[33]. Pentru a se distanţa de o asemenea derivaţie şi a se opune lui Ananké, necesităţii morţii şi angoasei reale de moarte, Freud preferă Logosul personal unui Dumnezeu impersonal.

Etimologia cuvântului Ananké trimite spre „soartă", „necesitate" sau personificarea acestora. Ananké este zeiţa fatalităţii, inevitabila necesitate cosmică, este cea care împiedică iniţiativa. Cu siguranţă că Freud cunoştea dezvoltările populare în care Ananké devenea o divinitate a morţii. În mitul platonic din dialogul *Republica* lumea se construieşte prin interacţiunea dintre ordinea necesităţii oarbe şi cea a intelectului care reuşeşte să domine necesitatea. Însă în teogonia orfică Ananké este „bona" lui Zeus ...

Este oare întâmplătoare reuniunea dintre vrăjitoarea-bonă–metapsihologie şi bona lui Zeus?

Spiritul, intelectul, masculinul sunt cele care reuşesc să învingă forţa senzuală, retardatoare, haotică, anti-civilizatoare a femeii. Logosul, spiritul, intelectul trebuie să domine şi în teoria psihanalitică pe Ananké, soarta, necesitatea.

Conceptul de pulsiune de moarte se află în dialectică cu Erosul. La originea acestei dialectici se află Logosul care se opune lui Ananké iar în finele ei se află textul prin care Freud a reuşit să ordoneze necesitatea.

Dacă regimul trinomial-patern al imaginarului funerar este rezultatul investirii reprezentărilor mediatoare ale imortalităţii (învingerea morţii) determinate de ieşirea din relaţia maternă prin funcţia paternă, un exemplu al acestui tip de reprezentări este chiar textul freudian. Mai precis spus, teoretizarea psihanalitică se desfăşoară la incidenţa dintre regimul matern-binomial şi cel patern-trinomial al imaginarului funerar.

---

[32] M. Schur, *op. cit.*, p. 398.

[33] S. Freud, „Problema economică a masochismului", în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 272.

În loc de concluzii

Fiecare dintre noi este dominat de anumite preferinţe care îşi au rădăcini adânci în forul său interior şi care, fără ca el să ştie, dirijează şi inspiră speculaţiile sale. În prezenţa tuturor acestor motive de neîncredere nu ne mai rămâne altceva decât să adoptăm o atitudine de bunăvoinţă sobră faţă de propriile noastre eforturi de gândire.

S. Freud

O întrebare îşi caută în continuare răspunsul:

Ce poate oferi psihanaliza într-o încercare de teoretizare a Morţii?

Pentru a încerca un răspuns vom porni de la convingerea lui Devereux (1967): „O ştiinţă autentică a comportamentului va exista atunci când cei care o practică îşi vor da seama că o ştiinţă realistă a umanităţii nu poate fi susţinută decât de oamenii care sunt conştienţi de propria lor umanitate atunci când o pun în operă, în lucrarea ştiinţifică"[1].

Teoria psihanalitică despre Moarte este în sine (şi se indică pe sine ca) o modalitate de defensă în faţa afectelor suscitate de chipul ei. Desigur, cercetătorul se poate servi de diferitele câmpuri teoretice pentru a-şi elabora afectele produse de temă. Considerăm însă că spaţiul analitic permite o mai bună mişcare autoreferenţială a subiectului cunoscător.

Chipul Morţii oglindit în textul de faţă pare alcătuit dintr-o mişcare compulsivă, între regimul matern şi cel patern al imaginarului funerar. Este o mişcare pendulatorie esenţială care se desfăşoară între senzual şi simbolic. Chiar dacă cele două polare se transformă şi transferă în Eros şi pulsiunea de moarte, ceva capital pare să scape.

---

[1] G. Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement,* Aubier, 1980, p. 21.

Este textul de faţă un act de ancorare în „regimul patern al imaginarului funerar" şi o dovadă a funcţiei sale? Putem oare înţelege viaţa şi moartea prin Logosul patern?

Prin travaliul teoretizării, afectul pare a se lega mai facil de reprezentare. Scriitura este o modalitate de ieşire din timpul cronologic şi, de aceea, un exerciţiu de imortalitate. Atotputernicia creatorului de text, demiurg al lumilor sale de idei, este reacţia fermă la intuirea realei sale aşezări ontologice.

Am încercat să dăm curs ideilor freudiene pe tema morţii pentru a „vedea" unde poartă acestea. Iar ultimul dintre spaţii la care am ajuns a fost din nou Freud – savantul sau poate muritorul.

Teoria psihanalitică re-prezintă mai facil viaţa decât moartea, deşi cele două pulsiuni fundamentale nu pot fi gândite separat. Cu toate acestea, dintr-un reflex necesar, când privim spre jocul (psihic al) existenţei, ne îndreptăm faţa spre Eros. Însă atunci când privim spre Eros se insinuează în mintea noastră şi mai ales în trăirea noastră Thanatosul.

Poate că Freud a creat conceptul de pulsiune de moarte prin privirea sa încărcată de Eros sau poate că noi am privit în locul său. Cu riscul unei hazardate aserţiuni universaliste credem că ceea ce am văzut există însă în fiecare dintre noi. Este vorba aici mai curând de o cunoaştere afectivă decât de una cognitivă. Atunci ne întoarcem asupra modalităţii noastre de a cunoaşte. Aşezat pe divanul dintr-o mansardă, cufundat în demersul analitic personal am atins uneori sursele propriilor credinţe şi am văzut cum se distribuie o paradigmă pe un afect al unor reprezentări revolute.

Uneori suntem convinşi că un rest de universalism este necesar oricărui demers de cunoaştere. Iar convingerea noastră este fermă. Am depăşi rapid orice contra-argument. Alteori putem să fim şi relativişti ponderaţi sau structuralişti fermi.

Poate că vrem să înţelegem şi să fim în asentimentul oricărui gânditor. Poate că nu suportăm riscul unei alegeri. Poate că nu suportăm ...

Un lucru este cert: apetenţa pentru o paradigmă sau alta are o istorie în fiecare cercetător. Nevoia de susţinere a „adevărului unic" este proporţională cu balastul de afect nelegat al cine-ştie-cărui eveniment pierdut în lumea preistoriei personale.

Ne revine în minte întrebarea unui masterand într-ale antropologiei: „La ce bun un curs de etnopsi ...?" Am putea adăuga: la ce bun psihanaliza în câmpul antropologiei? Poate că dincolo de teorie şi teorii este importantă reflecţia asupra modului în care suntem atraşi de acestea. Antropologia psihanalitică devine astfel un câmp de interogaţie despre modul în care ne

construim pe noi prin ceilalţi, prin teren, prin teorie, fără a ne da seama că nu noi trăim „ştiinţa celuilalt" ci suntem trăiţi de aceasta.

Şi totuşi ne este greu să acceptăm faptul că textul psihanalitic care îşi are ca subiect Moartea poate fi excedat şi distorsionat de afect. În demersul de faţă am amplificat unele aspecte ale perspectivei freudiene asupra culturii.

Până unde „credem" în ideile rezultate?

Am precizat relaţia consistentă dintre feminin şi mortifer. Ipostazele stranii ale Morţii sunt, cu siguranţă, de gen feminin.

Dar avem în continuare o reţinere. Chipul abisal al Morţii nu se lasă descoperit.

Şi aceasta pentru că Moartea este alcătuită din conţinuturi care nu-i aparţin. Dacă am putea să o privăm de împrumuturi nu ar mai rămâne nimic. Desigur, este semnul aceluiaşi regim patern al imaginarului funerar care invită la distanţarea maximală de conţinuturile senzoriale şi reprezentative.

Prin puterea imaginarului de sorginte paternă chipul Morţii se risipeşte, Moartea pare a nu exista, există numai viaţa, tensiunea, conflictul, pulsiunea.

Acelaşi imaginar funerar patern este permeabil în special unui status activ şi nu pasiv al dinamicii psihice. Dar şi libidoul este, după cum constată Freud, de gen masculin şi asociat activităţii.

Iată momentul în care polarele se ating şi trec una în cealaltă: Erosul este extensiv asociat activităţii iar regimul matern al imaginarului funerar este susţinut de Eros. Atunci Thanatosul ar putea fi asociat pasivităţii – Moartea este cea care tace iar această tăcere este translatată şi pe activitatea pulsiunii de moarte. Puterea activă a imaginarului patern risipeşte chipul pasiv al Morţii. Însă această mişcare de disoluţie a mortiferului este semnul realei alcătuiri a Thanatosului. Regimul patern al imaginarului funerar pare a interzice Moartea, iar orice interdicţie se construieşte pe o dorinţă.

Paragraful de mai sus poartă (din nou) semnul compulsiei care pare a disocia formele logicii aristotelice. Principiul non-contradicţiei este încălcat – Erosul este şi Thanatos. Formele raţionalităţii noastre sunt împinse la limită. Procesele specifice Se-ului devin manifeste, semn că afectul suscitat de problematica Morţii se deplasează liber de la o reprezentare la cealaltă. Nu mai înţelegem, dar simţim cu siguranţă frustrare, angoasă, Moarte sau poate Viaţă.

În abisurile fiinţei, Moartea este normată de un alt timp.

Ipostazele stranii ale Morţii sunt normate de un timp al dorinţei.

Există un timp mortifer al dorinţei.

Acesta este şi timpul nostru ...

Bibliografie

AISENSTEIN, M., „Une maladie mortelle et sexuellement transmissible: la vie", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

AISENSTEIN, M., „Entre le surmoi culturel et une pure culture d'instinct de mort", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

ALLOUCH, J., *Érotique du deuil au temps de la mort sèche,* E.P.E.L., 1998.

ALTOUNIAN, J., „Ce que transmettent pères sans patrie et mères sans ailleurs", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

ANDRÉ J., *Psihanaliza şi sexualitatea feminină*, Ed. Trei, 1997.

ANDRÉ, J., *L'inceste focal dans la famille noire antillaise,* P.U.F., Paris, 1987.

ANDRÉ, J., *La révolution fratricide,* P.U.F., Paris, 1993.

ANDRÉ, J., „La mort d'un père naturel", în *Psychanalyse à l'université,* Tome 9, n. 33, Éditions Aurepp-Réplique, decembre 1982.

ANDREESCO, I., BACOU, M., *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Payot, Paris, 1986.

ARFOUILLOUX, J. C., „Le divan mélancolique", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

ARIÈS, PH., *Omul în faţa morţii,* Ed. Meridiane, 1996.

ASSOULY-PIQUET, C., „Double, mère et mort", în *Psychanalyse à l'université,* Tome 11, n. 42, Éditions Aurepp-Réplique, avril 1986.

ASSOUN, P.-L., *Freud et les sciences sociales*, Armand Colin, Paris, 1993.

ASSOUN, P.-L., „La passion de répétition. Genèse et figures de la compulsion dans la métapsychologie freudienne", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVIII, nr. 2, P.U.F., Paris, avril-juin 1994.

ASSOUN, P.-L., *Freud et la femme*, Editions Payot et Rivages, Paris, 1995.
ASSOUN, P.-L., „L'imaginaire métapsychologique. Théorie et Fantasme chez *Freud*", în *Textes, L'imaginaire dans la théorie*, Montréal, 1997.
ASSOUN, P.-L., *Psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1997.
ATTALI, J., *Histoires du temps*, Fayard, 1982.
BALDACCI, J.-L., „La sublimation, but de la cure?", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LIX, nr. 4, P.U.F., Paris, octobre-decembre 1998.
BATESON, G., *Une Unité Sacrée. Quelques pas de plus vers une écologie de l'ésprit*, Seuil, 1998.
BAUDRILLARD, J., *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976.
BAURRAUD, C., DE COPPET D., ITEANU, A., JAMOUS, R., „Des relations et des morts", în Galey, Jean-Claude, coord., *Différences, valeurs et hiérarchie*, pp. 421-500, Ed. EHESS, Paris, 1984.
BAYARD, J.-P., *Le sens caché des rites mortuaires, Mourir est-il mourir?*, Ed. Dangeles, 1993.
BERTRAND, M., CHAUVEK, P., „Argument", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F. Paris, 1997.
BENEDICT, R., *Échantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950.
BENEDICT, R., *Le chrysanthèmum et le sabre*, Editions Picquier, 1987.
BERGERET, J., „Psychanalyse et universalité interculturelle", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993.
BERGERET, J., „Une pulsion qui n'en finit pas de mourir", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVIII, nr. 2, P.U.F., Paris, avril-juin 1994.
BERGERET, J., „Prélude à une étude psychanalytique de la croyance", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.
BROWN, N.O., *Eros et Thanatos*, Denoël, 1972.
BOGOESCU C., DABIJA A., SANIELEVICI E. *Atlas zoologic*, E. D. P., Bucureşti, 1979.
BONNET, G., „À propos de la pulsion de mort, malentendus et divergences", în *Psychanalyse à l'université*, Tome 7, n. 28, Toulouse, septembre, 1982.

BONNET, G., „En proie aux affres du remords. Psychanalyse d'un meurtrier", în *Psychanalyse à l'université,* Tome 11, n. 42, Éditions Aurepp-Réplique, avril 1986.

BOSANIA, E., „Séparation et angoisse de mort", în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LVI, Spécial Congrès, P.U.F., Paris, 1992.

BOURDIN, D., „Tête de Meduse", în *Psychanalyse à l'Université*, tome 18, nr. 71, juillet 1993.

BOUYX, J., „En dernière analyse ... Le vif du létal", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

BUCCHINI-GIAMARCHI, M., „De la croyance religieuse à l'athéisme", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.

CANDREA, I.A., *Folclor medical român comparat,* Ed. Polirom, Iasi, 1999.

CAZENAVE, M., *Encyclopédie des symboles*, Librairie Générale Française, 1996.

CHASSEGUET-SMIRGEL, D., „Voie courte, voie longue", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

CHAUVEL, P., „L'éternel mourant, Les métamorphoses des pères incertains", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, avril-juin 1993.

CHAUVEL, P., „L'être et le temps: chaos, syncope, castration", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LIX, nr. IV, P.U.F., Paris, octobre-decembre 1995.

CHERVET, B., „Culture, idéal et érotisme", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A., *Dictionnaire des symboles,* Robert Laffont, 1993.

COMAN, M., *Mitologie populară românească*, vol. I, Ed. Minerva, Bucureşti, 1986.

COMAN, M., *Bestiarul mitologic românesc,* Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1996.

CORIN, E., „Avancer sur les crêtes ou la culture en abysse", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

COURNUT, J., *Pourquoi les hommes ont peur des femmes?* P.U.F., Paris, 2001.

COURNUT, J., „Rappels et enjeux", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, Spécial congrès, P.U.F., Paris, mai 1993.

COURNUT, J., „La mère messagère", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

COURNUT-JANIN, M., „La boîte et son secret", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVIII, P.U.F., Paris, janvier-mars 1994.

COURNUT-JANIN, M., COURNUT, J., „La castration et le féminin dans les deux sexes", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, Spécial congrès, P.U.F., Paris, mai 1993.

COURNUT-JANIN, M., „Enjeux", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, Spécial congrès, P.U.F., Paris, mai 1993.

COUVREUR, C., L'illusion d'absence. Hallucination négative chez Freud", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVI, nr. 1, P.U.F., Paris, janvier-mars1992.

COUVREUR, C., „La menace qui émane de la mère, de la femme", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, Spécial congrès, P.U.F., Paris, mai 1993.

CREANGĂ, I., *Ivan Turbincă,* Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1943.

DADOUM, R., *Freud,* Pierre Belfond, Paris, 1982.

DAVIS, C., „Le deuil de soi-même", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

DAVIS, M., WALLBRIDE, D., *Winnicott, Introduction à son œuvre*, traduit par R. Pelsser, P.U.F., Paris, 1989.

DE M'UZAN, M., „La mort n'avoue jamais", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

DEJOURS, C., *Le corps entre biologie et psychanalyse*, Payot, Paris, 1986.

DERI, S., *Introducere în testul Szondi,* Ed. Paideia, Bucureşti, 2000.

DENIS, A., „Le présent", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LIX, nr. IV, P.U.F., Paris, octobre-decembre 1995.

DENIS, P., „Idéal et objets culturels", în *Revue Française de psychanalyse,* tome LXVI, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

DEVEREUX, G., „Argument", în *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972.

DEVEREUX, G., „Un schéma conceptuel de la société (1940)", în *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972.
DEVEREUX, G., „Fondements logiques des études de culture et personnalité (1945)", în *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972.
DEVEREUX G., „L'ethnopsychiatrie comme cadre de référence dans la recherche et la pratique (1952)", în *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Editions Gallimard, 1977.
DEVEREUX G., „Les facteurs culturels en thérapeutique psychanalytique (1953)", în *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Editions Gallimard, 1977.
DEVEREUX, G., „Culture et inconscient (1955)", în *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972.
DEVEREUX, G., „La psychanalyse, instrument d'enquête ethnologique: données de faits et implications théoriques (1957)", în *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Editions Gallimard, 1977.
DEVEREUX, G., „Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté (1965)", în *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972
DEVEREUX, G., „Normal et anormal (1965)", în *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Editions Gallimard, 1977.
DEVEREUX, G., *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (1967), Aubier, 1980.
DIATKINE, G., „Surmoi culturel", în *Revue Française de psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.
DOLTO, F., *Psihanaliza şi copilul*, Humanitas, Bucureşti, 1993.
DONNET, F.-L., „L'humouriste et sa croyance", în *Revue Française de psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.
DONNET, F.-L., „Processus culturel et sublimation", în *Revue Française de psychanalyse*, tome LXII, P.U.F., Paris, octombre-novembre, 1998.
DOREY, G., „Entre le deuil et la trahison, la femme", în *Psychanalyse à l'université*, Tome 7, n. 26, Ères-Réplique, mars 1982.
DOUVILLE, O., „Essai sur la mélancolisation du lien social", în revista *PTAH. Modernités, résonances psychiques*, nr. 1-2, A.R.A.P.S., Paris, 1997.
DRAPEAU, P., „L'infantile et les idéaux", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

DRIMBA, O., *Istoria culturii şi civilizaţiei*, vol. I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

DURAND, G., *Structurile antropologice ale imaginarului*, trad. M. Aderca, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.

ELIADE, M., *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1992.

ELIADE, M., *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. 1, Ed. Universitas, Chişinău, 1992.

ESTARRIOL, C.P., „La croyance", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.

FABRE, J.H., *Obiceiurile insectelor*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1960.

FAIN, M., „Quelle pure culture?", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

FAIRBAIRN, R., *The Repression and the Return of Bad Objects*, dans *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Routledge, London, 1994.

FEDERN, E., *Témoin de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1994.

FERNANDEZ-ZOÏLA, A., *Freud şi psihanalizele*, Humanitas, Bucureşti, 1996.

FREUD, S., *Correspondance 1837-1939*, Gallimard, Paris, 1975.

FREUD, S., JUNG, C.G., *Correspondance*, vol. 2 (1910-1914), Gallimard, Paris, 1975.

FREUD, S., FERENCZI, S., *Correspondance*, vol. 3, Calmann-Lévy, Paris, 2000.

FREUD, S., JONES, E., *Correspondance complète (1908-1930)*, P.U.F., Paris, 1998.

FREUD, S., PFISTER, O., *Correspondance de Sigmund Freud avec le Pasteur Pfister, 1909-1939*, Gallimard, Paris, 1966.

FREUD, S., „Despre etiologia isteriei" (1896), în *Freud, Opere V, Inhibiţie, simptom, angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., „Sexualitatea în etiologia nevrozelor" *(1908)*, în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., *L'interprétation des rêves* (1900), P.U.F., Paris, 1987.

FREUD, S., „Credinţa în hazard şi superstiţie" (1901), în *Psihopatologia vieţii cotidiene*, Ed. Didactică şi Pedagogică, R. A., Bucureşti, 1992.

FREUD, S., „Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii" (1905), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., „Opiniile mele despre rolul sexualităţii în etiologia nevrozelor" (1906), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., „Lămurirea sexuală a copiilor (scrisoare deschisă către dr. M. Fürst)" (1907), în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999.

FREUD, S., „Acţiuni compulsive şi practici religioase" (1907), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002.

FREUD, S., „Caracter şi erotică anală" (1908) , în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002.

FREUD, S., „Morala sexuală culturală şi nervozitatea modernă" (1908), în *Freud,* Opere IV, *Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Micul Hans" (1909), în *Freud, Opere II, Nevroza la copil*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Remarci asupra unui caz de nevroză obsesională" (1909), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune,* Ed. Trei, Bucureşti, 2002.

FREUD, S., „O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci" (1910), în *Psihanaliză şi artă*, Ed. Trei, Bucureşti, 1996.

FREUD, S., „Despre un anumit tip de alegere a obiectului la bărbat" (1910), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate,* Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., „Observaţii despre un caz de paranoia (dementia paranoides) descris autobiografic" (1910), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune,* Ed. Trei, Bucureşti, 2002.

FREUD, S., „Despre cea mai generală degradare a vieţii erotice" (1912), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate,* Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., „Totem şi tabu" (1912), în Freud, *Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Predispoziţia la nevroză obsesională. O contribuţie la problema alegerii nevrozei" (1913), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune,* Ed. Trei, Bucureşti, 2002.

FREUD, S., „Două minciuni de copil" (1913), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate,* Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., „Motivul alegerii casetei" (1913), în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999.
FREUD, S., „Paralelă mitologică la o reprezentare plastică" (1914), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002.
FREUD, S., „Consideraţii actuale despre război şi moarte" (1915), în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.
FREUD, S., „Doliu şi melancolie" (1915), în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.
FREUD, S., „Pulsiuni şi destine ale pulsiunilor" (1915), în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.
FREUD, S., „Refularea" (1915), în *Freud, Opere III, Psihologia inconşti-entului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.
FREUD, S., „Inconştientul" (1915), în *Freud, Opere III, Psihologia inconşti-entului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.
FREUD, S., „Un caz de paranoia care contrazice teoria psihanalitică" (1915), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002.
FREUD, S., „Despre transformări pulsionale în erotica anală" (1917), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002.
FREUD, S., „Tabuul virginităţii" (1918), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.
FREUD, S., „Omul cu lupi" (1918), în *Freud, Opere II, Nevroza la copil*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.
FREUD, S., „Un copil este bătut (contribuţie la cunoaşterea originii perversiunilor sexuale)" (1919), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002.
FREUD, S., „Straniul" (1919), în *Freud, Opere I, Eseuri de psihanaliză aplicată*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999.
FREUD, S., „Dincolo de principiul plăcerii" (1920), în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.
FREUD, S., „Despre psihogeneza unui caz de homosexualitate feminină" (1920), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002.
FREUD, S., „Psihologia maselor şi analiza Eului" (1921), în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Despre câteva mecanisme nevrotice în gelozie, paranoia şi homosexualitate" (1922), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002.

FREUD, S., „Eul şi Se-ul" (1923), în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Un caz de nevroză demoniacă în secolul al XVII" (1923), în *Freud, Opere VII, Nevroză, psihoză, perversiune*, Ed. Trei, Bucureşti, 2002.

FREUD, S., „Organizarea genitală infantilă (o incursiune în teoria sexuală)" (1923), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., „Declinul complexului Oedip" (1924), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., „Problema economică a masochismului" (1924), în *Freud, Opere III*, „Psihologia inconştientului", Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Unele consecinţe ale diferenţei anatomice dintre sexe" (1925), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., *Viaţa mea şi psihanaliza* (1925), Ed. Moldova, 1993.

FREUD, S., „Inhibiţie, simptom, angoasă" (1926), în *Freud, Opere V, Inhibiţie, simptom angoasă*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., „Fetişismul" (1927), în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Viitorul unei iluzii" (1927), în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Disconfort în cultură" (1930), în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Despre tipurile libidinale" (1931), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., „Despre sexualitatea feminină" (1931), în *Freud, Opere VI, Studii despre sexualitate*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

FREUD, S., *La décomposition de la personnalité psychique*, în *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932), Gallimard, Paris, 1978.

FREUD, S., *Angoisse et vie pulsionnelle*, în *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932), Gallimard, Paris, 1978.

FREUD, S., *La féminité*, în *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932), Gallimard, Paris, 1978.

FREUD, S., „De ce război?" (1933), în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Moise şi religia monoteistă. Trei eseuri" (1939), în *Freud, Opere IV, Studii despre societate şi religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., „Clivajul Eului în procesul de apărare" (1940), în *Freud, Opere III, Psihologia inconştientului*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000.

FREUD, S., *Sigmund Freud présenté par lui-même*, Gallimard, Paris, 1984.

GAUTHIER, M., „Théorisation psychanalytique et surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

GAY, P., *Freud, o viaţă pentru timpul nostru*, Ed. Trei, 1998.

GOUDELIER, M., „Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité? Conjectures sur les fondements du lien social", în *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité, Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Editions Arcanes, 1996.

van GENNEP, A., *Riturile de trecere*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998.

GEORGESCU, M., „Despre Eros şi Thanatos", în *Buletinul Societăţii Psihanalitice Române*, nr. 1-2/1996.

GEORGESCU, M., „Pulsiunea de moarte şi viaţa psihanalizei între S. Freud şi M. Klein", în *Psihanaliza*, nr. 1-2/1997.

GEORGESCU, M., „Freud, Logos şi Ananké", în *Buletinul Societăţii Psihanalitice Române*, nr. 1-2/1999.

GEORGESCU, M., „Etnopsihanaliza imaginarului funerar", în *Psihanaliza*, nr. 4/1999.

GEORGESCU, M., „Oedip, the Lostriţa Fairytale and the Ancestor Complex", în *The Romanian Society for Psychoanalysis Bulletin*, no. 1-2/2000.

GEORGESCU, M., „Regimuri ale imaginarului funerar – o abordare etnopsihanalitică a morţii", în *Practici funerare şi reprezentări ale lumii de dincolo*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2000.

GEORGESCU, M., „Les régimes de l'imaginaire funéraire. Une approche ethnopsychanalytique de la mort", în *Annuaire de la Société d'Anthropologie Culturelle de Roumanie, 1999*, Bucureşti, Paideia, 2000.

GEORGESCU, M., „Psihologia Se-ului, Sinele de la Freud la Freud", în *Psihologia Sinelui, un pelerinaj spre centrul fiinţei,* Mânzat I. coord., Ed. Eminescu, Paideia, Bucureşti, 2000.

GEORGESCU, M., „Le rite funeraire, le lien social et le masculin. À la recherche d'une thanato-anthropologie psychanalytique", în *Annuaire de la Société d'Anthropologie Culturelle de Roumanie, 2000,* Bucureşti, Paideia, 2001.

GEORGESCU, M., *Laborator de psihologie proiectivă asistat de calculator,* Ed. Titu Maiorescu, Bucureşti, 2001.

GIBEAULT, M., RABAIN, J.-F., „Argument", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993.

GIBEAULT, A., „Surmoi culturel et groupes", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

GNOLI, G., VERNAT, J.-P., coord., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes,* Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, 1982.

GREEN, A., coord., *La pulsion de mort,* P.U.F., Paris, 1989.

GREEN, A., *Narcissisme de vie, narcissisme de mort,* Les Editions de Minuit, 1983.

GREEN, A., *Le psychisme entre anthropologues et psychanalystes, Une différence d'interprétation,* L'Homme 149/1999, pp. 25-42.

GREEN, A., *La causalité psychique, entre nature et culture,* Editions Odile Jacobs, Paris, 1995.

GROSSKURTH, P., *Mélanie Klein, her World and her Work,* Ed. Alfred A. Knopf, New York, 1986.

GUILLAUMIN, J., „Jugement de non-représentabilité er renoncement à la maîtrise de la pensée", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVI, nr. 1, P.U.F., Paris, janvier-mars 1992.

GUILLAUMIN, J., „Le Soi comme fondement de la fonction de synthèse du Moi? Hypothèses à partir du rêve", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.

GUILLON, C., *L'invention freudienne,* Presses Universitaires de Rennes, Campus de la Harpe, Rennes, 1994.

GUITTARD-MAURY, M.-F., „Petit arrangement avec la mort: avenir de l'objet", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LIX, nr. 2, P.U.F., Paris, avril-juin 1997.

GUTTIERS-GREEN, L., „Une angoisse de castration féminine?", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, Spécial congrès, P.U.F., Paris, mai 1993.

HARTMANN, H., KRIS, E., LOEWENSTEIN, M., „Notes psychanalytiques sur culture et personnalité", în *L'Anthropologie psychanalytique depuis Totem et Tabou*", Muensterberger W., coord., Payot, Paris, 1976.

HARRUS-RÉVIDI, G., *L'hystérie*, P.U.F., Paris, 1997.

HEIMANN, P., „Notes sur la théorie des pulsions de vie et des pulsions de mort", în *Développements de la Psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1995.

HERLEM, P., *L'Hystérie, hier, aujourd'hui, encore,* Césura Lyon Edition, 1994.

HERMANN, I., *Psychanalyse et logique*, Editions Denoël, Paris, 1978.

HINSHELWOOD, R.D., *Dicţionarul psihanalizei kleiniene*, E.S.F., Binghamton & Cluj, 1995.

HONIGMANN, J., ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally College Publishing Company, Chicago, 1973.

KAËS, R., ANZIEU, D., coord., *Le négatif, figures et modalités,* Dunod, 1989.

KORALEWSKI, J., „Les aigles", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LIX, nr. 4, P.U.F., Paris, octobre-decembre 1998.

HSU, F., *Kinship and way of life: exploration,* Princetown, N.Y., Van Nostrand Co., 1971.

ISPIRESCU, P., *Legende sau basmele românilor*, Ed. Facla, Timişoara, 1984.

QUINODOZ, D., „L'angoisse de castration a-t-elle un équivalent féminin?", în *Revue Fran-çaise de Psychanalyse*, tome LVII, Spécial congrès, P.U.F., Paris, mai 1993.

JAHODA, G., *Psychologie et anthropologie,* Armand Colin, Paris, 1989.

JANIN, C., „Les sublimation et leurs destins", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LIX, nr. 4, P.U.F., Paris, octobre-decembre 1998.

JARRY, A., „De la représentation de la mort à la pulsion de mort", în *Psychanalyse à l'Université*, tome 6, nr. 22, 1981.

JONES, E., *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, III, Les dernières années 1919-1939,* trad. L. Flournoy, P.U.F., Paris, 1969.

JONES, E., *Psychanalyse, folklore, religion,* trad. N. Pathé, Payot, Paris, 1973.

JUILLERAT, B., „Des fantasmes originaires aux symboles culturels: médiation et seuils", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993.

JUNG, C.G., *Les racines de la conscience, études sur l'archétype,* trad. Y. le Lay, Ed. Buchet/Chastel, Paris, 1995.

JUNG, C.G., *Métamorphoses de l'âme et ses symboles,* trad. Y. le Lay, Georg Editeur SA, 1993.

KARDINER, A., *L'individu dans sa société, Essais d'antropologie psychanalytique,* Gallimard, 1969.

KARDINER, A., PREBLE, E., *Introduction à l'ethnologie*, Gallimard, 1966.

KAUFMANN, P., „Pour une position historique du problème de la pulsion de mort", în *Matière et pulsion de mort*, Revue de psychanalyse VEL nº 1/1975, Union Générale d'Editions, Paris, 1975.

KERNBACH, V., *Dicţionar de mitologie generală,* Ed. Albatros, Bucureşti, 1983.

PONS, M.-T., „Évolution du Surmoi culturel: Femme, Mère et Transmission", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

KLEIN, M., *The Psycho-Analysis of Children,* Delacorte Press/Seymour Lawrence, USA, 1975.

KLEIN, M., *Le transfert et autres écrits*, P.U.F., Paris, 1995.

KLIGMAN, G., *Nunta mortului, ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania,* Ed. Polirom, Iaşi, 1998.

KROEBER, A.L., „Totem et Tabou: une psychanalyse ethnologique (1920)", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993.

KUN, N.A., *Miturile şi legendele Greciei antice*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.

LACOSTE, P., „La place du mort", în *Psychanalyse à l'Université*, tome 6, nr. 22, Éditions Réplique, mars 1981.

LAFOND, C., „De l'irreprésentable au représenté: travail de l'imaginaire", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, Spécial congrès, P.U.F., Paris, mai 1993.

LAFOND, C., „Le matricide ou l'interdit d'altérité", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000.

LANOUZIÈRE, J., *Histoire secrète de la séduction sous le règne de Freud*, P.U.F., Paris, 1991.
LAQUERRIÈRE, A., „Fantaisie sur un mode animique", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.
LAPLANCHE, J., PONTALIS, J. -B., *Vocabularul psihanalizei*, Humanitas, 1994.
LAPLANCHE, J., *Problématiques I, l'Angoisse*, P.U.F., Paris, 1981.
LAPLANCHE, J., *Vie et mort en Psychanalyse*, Ediţie revăzută şi adăugită, Flammarion, 1989.
LAURENŢIU, F.E., *O carte a morţilor la români*, Ed. Timpul, Iaşi, 1998.
LAVAL, G., „Le travail de dé-croyance", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.
LE GUEN, C., „De la mort à la vérité", în *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LVI, janvier-mars, P.U.F., Paris, 1992.
LE GUEN, C., „La mère-féminine", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, Spéc ial congrès, P.U.F., Paris, mai 1993.
LE GUEN, C., „Une pulsion crédule?", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.
LEMÉRER, B., *Les deux Moïse de Freud (1914-1939). Freud et Moïse: écritures du père 1*, Erès, 1998.
LÉVY-LEBLOND, J.-M., „La science en son miroir", în *Aux frontières de la science*, M. Cazenave, coord., Hachette, Paris, 1998.
LETARTE, P., „On joue avec la mort", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.
LINTON, R., *Le fondement culturel de la personnalité*, Bordas, Paris, 1977.
LOUPPE, A., „Psychanalyste ou sorcier?", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.
LOVINESCU, V., *Interpretarea ezoterică a unor basme şi balade româneşti*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1993.
LUSSIER, M., „Deuil et surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXVI, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.
MARBEAU-CLEIRENS, B., *Les Mères Imaginées, Horreur et vénération*, Les Belles Lettres, Paris, 1988.
MARCUSE, H., *Eros şi civilizaţie*, Ed. Trei, Bucureşti, 1996.
MARIAN, S.FL., *Înmormântarea la români*, Ed. „Grai de suflet – Cultura naţională", Bucureşti, 1995.

MARINOV, V., *Figuri ale crimei la Dostoievski,* Ed. „Jurnalul Literar", Bucureşti, 1993.

MARINOV, V., „Matricide et parricide dans Crime et Châtiment de Dostoïevski", în *Psychanalyse à l'université,* Tome 9, n. 33, Éditions Aurepp-Réplique, decembre, 1982.

MEAD, M., *Moeurs et sexualité en Océanie,* Plon, 1963.

MEAD, M., *Une Education en Nouvelle-Guinée,* Payot, Paris 1973.

MELTZER, D., *Le développement kleinien de la psychanalyse, L'évolution clinique de* Freud, traducerea M. Despinoy, Bibliothèque internationale de Psychanalyse, 1984.

MENAHEM, R., „La femme, troublion de l'ordre social", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 5, P.U.F., Paris, 2000.

MENAHEM, R., „Dieu, Satan ... et la femme. Quelques réflection hors champ", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVI, nr. 1, P.U.F., Paris, janvier-mars1992.

MIHĂILESCU, V., *Fascinaţia diferenţei,* Ed. Paideia, Bucureşti, 1999.

MIHĂILESCU, V., *Structuri antropologice şi fapte de credinţă,* în *Raţiune şi credinţă,* Gh. Vlăduţescu, S. Chelcea coord., E.S.E., Bucureşti, 1983, pp. 143-186.

MINAZO, N., „Penser le surmoi culturel aujourd'hui", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

Mioriţa, balade populare româneşti, Ed. pentru literatură, Bucureşti, 1966.

MORAR, V., *Etică şi filosofie,* T.U.B., 1992.

MORO, M., R., „Co-construire l'interaction parents-enfants: du sens culturel au sens individuel", în *Destins de femmes, réalités de l'exil,* Yahyaouï, A., coord., La Pensée Sauvage, Grenoble, 1994.

MOSCOVICI, M., „Les préhistoires: pour aborder Totem et Tabou", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993.

MOURY, R., „L'emprise du visuel ou le déni de la perte", în *Le negatif, figures et modalités,* Dunod, Paris, 1989.

MUENSTERBERGER, W., „À propos des détérminants culturels du dévéloppement de l'individu", în *L'Anthropologie psychanalytique depuis Totem et Tabou*", Muensterberger W., coord., Payot, Paris, 1976.

MUNARI, F., „Le Kolossòs. Forme du double et relation narcissique", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

MURDOCK, G.P., *Theories of Illness. A World Survey*, Univ. of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1986.

NASIO, J.-D., *L'hystérie, ou l'enfant magnifique de la psychanalyse*, Editions Payot & Rivages, Paris, 1995.

NATHAN, T., *Psychanalyse et copulation des insectes*, La Pensée sauvage, Grenoble, 1983.

NATHAN, T., HOUNKPATIN, L., „Oro Lè – puissance de la parole ... en psychanalyse et dans les systèmes thérapeutiques yorubas", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993.

NATHAN, T., *Psychanalyse païenne*, Odile Jacobs, Paris, 1995.

NATHAN, T., *Sperma diavolului*, Ed. Jurnalul Literar, Bucureşti, 1999.

NATHAN, T., „Introduction", în *Rituel de deuil, travail du deuil*, La pensée sauvage, 1996.

NATHAN, T., *La folie des autres, Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Dunod, Paris, 1996.

NICOLAÏDIS, N., *La force perceptive de la représentation*, P.U.F., Paris, 1993.

NICULIŢĂ-VORONCA ELENA, *Datinele şi credinţele poporului român*, vol. II, Ed. Saeculum I.O. Bucureşti, 1998.

ODI, M., „A propos du trajet des sublimations", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LIX, nr. 4, P.U.F., Paris, octobre-decembre 1998.

OLIVIER, C., *Les fils d'Oreste*, Flammarion, 1994.

OVIDIUS, *Metamorfoze*, trad. D. Popescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

PAMFILE T., *Mitologie românească*, Ed. All, Bucureşti, 1997.

PARAT, C., „Le phallique féminin", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LIX, nr. IV, P.U.F., Paris, octobre-decembre 1995.

PASCAL, H., *L'Hystérie, hier, aujourd'hui, encore*, Césura Lyon Edition, 1994.

PASCHE, F., „Peur de mort, angoisse de mort, défense du Moi", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

PERRON, R., „La fin de l'éternité", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LIX, nr. IV, P.U.F., Paris, octobre-decembre 1995.

PIGOTT, C., „La culture comme objet", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993.

PONS, A.-M., „Femme, enfant et douze fois impure", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

PONTALIS, J.-B., *Entre le rêve et la douleur*, Editions Gallimard, 1977.

PUŞCAŞ, M.,,, *Pomana de viu*, în *Practici funerare şi reprezentări ale lumii de dincolo,* Ed. Paideia, Bucureşti, 2000.

QUINODOZ, D., „Etre psychanalyste et vieillir", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

RABAIN, J.-F., „A. L. Kroeber et Totem et Tabou: éléments d'une controverse", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993.

RABINOVITCH, S., *Ecritures du meurtre. Freud et Moïse: écritures du père 3*, Erès, 1998.

RANK, O., *La mort n'est-elle pour l'enfant qu'une séparation prolongée,* în *Le complexe de castration,* Ed. Tchou, 1978.

REICH, W., *Reich parle de* Freud, Payot, Paris, 1972.

REID, W., „Un miroir quelque peu emboué", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

REYDELLET, D., „Du suicide au délire, ou comment lutter contre la mort psychique", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

RIBAS, D., „Le temps, l'enfant, la mort. Réflections théoretiques sur la clinique du temps", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVIII, nr. 2, P.U.F., Paris, avril-juin 1994.

RIBAS, D., „Note brève sur l'éternité", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LIX, nr. IV, P.U.F., Paris, octobre-decembre 1995.

RIBAS, D., „Quelques jalons sur la place de la mort dans l'oeuvre de Freud", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

RIBAS, D., „L'idéal désintriqué", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

RICHARD, F., „Figures de la mort dans le mythe oedipien", în *Psychanalyse à l'université,* Tome 8, n. 32, Toulouse, septembre, 1983.

ROHEIM, G., „L'interprétation psychanalitique de la culture", în *L'Anthropologie psychanalytique depuis Totem et Tabou*", Muensterberger W., coord., Payot, Paris, 1976.
ROHEIM G., *Magie et schizophrénie*, Ed. Anthropos, Paris, 1955.
ROHEIM G., *L'Enigme du Sphinx*, Payot, Paris, 1976.
ROHEIM G., „The anthropological Evidence and the Oedipus Complex" (1952), în *The Psychoanalytical Quarterly*, vol. XXI, no. 4.
ROHEIM G., *Les portes du rêve*, Payot, Paris, 1973.
ROHEIM G., *L'animisme, la magie et le roi divin*, Payot, Paris, 1988.
ROHEIM G., *Psychanalyse et anthropologie*, Gallimard, 1967.
ROHEIM G., *La panique des dieux*, Ed. Payot, Paris, 2000.
ROSENBERG, B., *Masochismul mortifer şi masochismul gardian al vieţii*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999.
ROSOLATO, G., *La portée du désir*, P.U.F., Paris, 1998.
ROSOLATO, G., „Le négatif et son lexicon", în *Le negatif, figures et modalités*, Dunod, Paris, 1989.
RUBIN, G., „Fonction structurantes et contenantes des rituels de deuil", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.
SAFOUAN, M., *Le structuralisme en psychanalyse*, Éditions du Seuil, 1968.
SAPIR, E., „Sur la méthode psychanalytique d'Oscar Pfister (1917)", în *Anthropologie*, Editions de Minuit, 1967.
SAPIR, E., „Sur la mythologie universelle de H. A. Alexander (1921)", în *Anthropologie*, Editions de Minuit, 1967.
SAPIR, E., „Sur instinct et inconscient du Docteur Rives (1927)", în *Anthropologie*, Editions de Minuit, 1967.
SAPIR, E., „L'influence des modèles inconscients sur le comportement social (1927)", în *Anthropologie*, Editions de Minuit, 1967.
SAPIR, E., „La parole en tant qu'élément de la personnalité (1927)", în *Anthropologie*, Editions de Minuit, 1967.
SAPIR, E., „Sur le rapports entre l'anthropologie culturelle et la psychiatrie (1932)", în *Anthropologie*, Editions de Minuit, 1967.
SAPIR, E., „Le symbolisme (1934)", în *Anthropologie*, Editions de Minuit, 1967.
SAPIR, E., „L'émergence du concept de personnalité (1934)", în *Anthropologie*, Editions de Minuit, 1967.

SAPIR, E., „Psychiatrie, culture et salaire minimum (1934)", în *Anthropologie,* Editions de Minuit, 1967.
SAPIR, E., „Ce que l'anthropologie culturelle attend de la psychiatrie (1938)", în *Anthropologie,* Editions de Minuit, 1967.
SARNO, L., „Quelques considérations sur l'idéal transmis et le Surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXVI, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.
SCHAEFFER, J., „Horror feminae ou Les déliaison non dangereuses", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LVII, P.U.F., Paris, 1993.
SCARFONE, D., *Jean Laplanche*, P.U.F., Paris, 1996.
SCARFONE, D., „Formation d'idéal et Surmoi culturel", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.
SCHUR, M., *La mort dans la vie de Freud,* Gallimard, 1975.
SCHURMANS, D., *Le diable et le bon sens. Psychiatrie anthropologique de l'Afrique Noire à l'Europe,* Editions L'Harmattan, Paris, 1997.
SECHAUD, E., „Mater Dolorosa", în *Psychanalyse à l'Université*, tome 18, nr. 71, juillet 1993.
SEGAL, H., *Introduction à l'œuvre de Mélanie Klein*, P.U.F., Paris, 1980.
Sfânta Scriptură, Tipografia cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1936.
SOFOCLE, *Oedip Rege,* în *Tragediile lui Sofocle*, Ed. Gh.N. Vlădescu, Câmpulung, 1910.
SOFOCLE, *Oedip Rege, Tragedii,* Ed. pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969.
SOPENA, C., „Croyance en la castration et castration de la croyance", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.
SPERBER, D., *Le structuralisme en anthropologie,* Éditions du Seuil, 1968.
SPIELREIN, S., *Entre Freud et Jung*, Aubier Montaigne, 1981.
STERREN, (van der) D., *Psihanaliza literaturii, Oedip Rege,* Ed. Trei, Bucureşti, 1996.
THOMAS, L.V., *La mort en question, traces de mort, mort des traces,* Editions L'Harmattan, Paris, 1992.
THOMAS, L.V., *Rites de mort, Pour la paix des vivants,* Fayard, 1985.
THOMAS, L.V., *Mélanges thanatiques, deux essais pour une anthropologie de la transversalité,* Editions L'Harmattan, Paris, 1993.
TODORAN, I., ZĂGREAN, I., *Teologia dogmatică*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991.

TRILLES, R. P. H., *Totémisme chez les Fans*, vol. I, Münster-i-w, bibliothèque Anthropos, 1912.

DE URTUBEY, L., *Freud et le diable*, P.U.F., Paris, 1989.

VALANTIN, S., „La chambre froide. Note sur Georges Devereux", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993.

VERGOTE, A., „Pulsion de mort et destins mortifères de la pulsion", în *Psychanalyse à l'université*, Tome 7, n. 28, Toulouse, septembre, 1982.

VERMOREL, H., VERMOREL, M., „Psychanalyse et modernité", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LVII, P.U.F., Paris, juillet-septembre 1993.

VERMOREL, H., „Transitionnalité du surmoi et de l'idéal du moi", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.

VEURIOT, J.-P., „L'avenir ... désillusion? Croyances, dénis et clivages", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LXI, nr. 3, P.U.F., Paris, 1997.

VIGOUROUX, F., *L'empire des mères*, P.U.F., Paris, 1998.

Viu este Dumnezeu, Catehism pentru familie, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992.

VLĂDUŢESCU, GH., *Filosofia legendelor cosmogonice româneşti*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1998.

ZAMFIRESCU, V. DEM., *Etică şi psihanaliză*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.

ZAMFIRESCU, V. DEM., *Nedreptatea ontică*, Ed. Trei, Bucureşti, 1995.

ZAMFIRESCU, V. DEM., *Filosofia inconştientului*, vol. I, Ed. Trei, Bucureşti, 1998.

ZAMFIRESCU, V. DEM., *Filosofia inconştientului*, vol. II, Ed. Trei, Bucureşti, 2001.

WAINRIB, S., „Angoisse de l'anéantisation, fascination de l'anéantissement", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.

WAINRIB, S., „Et Dieu créa la femme", în *Revue Française de psychanalyse*, tome LVII, Spécial congrès, P.U.F., Paris, mai 1993.

WALLACE, A.F.C., *Culture and personality*, Random House, New York, 1963.

WEIL-HALPERN, F., „Histoires de morts annoncés", în *Revue Française de Psychanalyse*, tome LX, P.U.F., Paris, janvier-mars 1996.
WHITING, J.W.M., CHILD I., *Child Training and Personality,* Yale University Press, Connecticut, 1953.
WILGOWICZ, P., „Ôter la vie ôter la mort", în *Revue Française de Psychanalyse,* tome LXIV, nr. 5, Spécial congrès, P.U.F., Paris, 2000.
WINNICOTT, D.W., *Lettres vives,* alese şi editate de F. Robert Rodman, traducerea M. Gribinski, Gallimard, 1989.
WINNICOTT, D.W., *La nature humaine*, Gallimard, 1990.

Cuprins

Prefaţă 7
Introducere 13
***Homo psihanaliticus* în faţa morţii** 19
Spre chipul abisal al morţii 19
Moartea sub formă pulsională 31
Dublul mortifer 42
Supraeu şi angoasă 50
Cultură şi Supraeu 59
Imaginar funerar 66
Psihanaliză şi antropologie 71
Despre o antropologie psihanalitică 71
În căutarea unei paradigme 82
Pentru un specific epistemic 88
Între cultură Şi culturi 91
Feminin şi mortifer 109
Moartea şi femeia 109
Novaci, un Efes oltenesc 143
Ordine masculină şi socius 170
De la mortiferul senzual la mortiferul conceptual 185
În loc de concluzii 195
Bibliografie 199